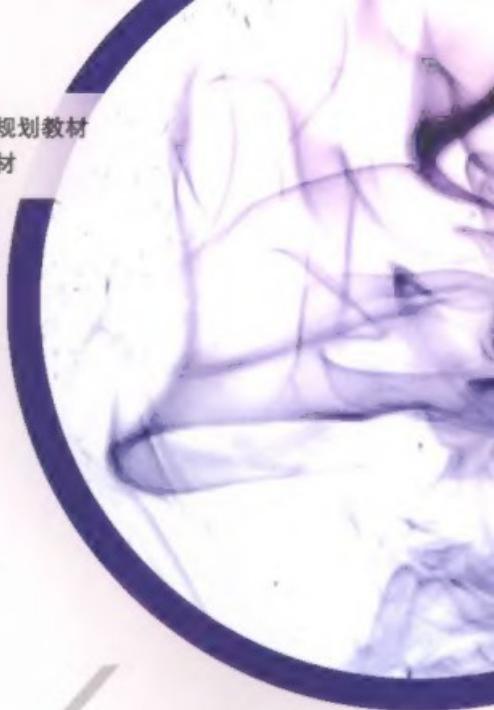




普通高等教育“十一五”国家级规划教材  
普通高等学校社会学创新规划教材



*Sociology*

第二版

# 社会人类学

朱炳祥 著



WUHAN UNIVERSITY PRESS  
武汉大学出版社



## 普通高等学校社会学创新规划教材

- 社会工作——原理·方法·实务
- 社会学
- 社会调查与统计
- 社会人类学
- 社会心理学
- 管理社会学
- 经济社会学
- 民族社会学
- 农村社会学
- 人口社会学

■ 策划编辑 / 舒 刚  
■ 责任编辑 / 郭圆圆  
■ 责任校对 / 刘 欣  
■ 版式设计 / 马 佳  
■ 封面设计 / 罗 兮

ISBN 978-7-307-07270-1



9 787307 072701 >

定价：26.00元



普通高等教育“十一五”国家级规划教材  
普通高等学校社会学创新规划教材

第二版

# 社会人类学

朱炳祥 著



WUHAN UNIVERSITY PRESS

武汉大学出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

社会人类学/朱炳祥著. —2 版. —武汉: 武汉大学出版社, 2009. 8

普通高等教育“十一五”国家级规划教材

普通高等学校社会学创新规划教材

ISBN 978-7-307-07270-1

I. 社… II. 朱… III. 社会人类学—高等学校—教材 IV. C912.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 141580 号

责任编辑: 郭园园

责任校对: 刘 欣

版式设计: 马 佳

---

出版发行: 武汉大学出版社 (430072 武昌 路卿山)

(电子邮件: cbs22@whu.edu.cn 网址: www.wdp.com.cn)

印刷: 湖北省孝感日报社印刷厂

开本: 720 × 1000 1/16 印张: 17.5 字数: 327 千字 插页: 1

版次: 2006 年 1 月第 1 版 2009 年 8 月第 2 次

2009 年 8 月第 2 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-307-07270-1/C · 242 定价: 26.00 元

---

版权所有, 不得翻印; 凡购我社的图书, 如有缺页、倒页、脱页等质量问题, 请与当地图书销售部门联系调换。

## 前　　言

本教材为教育部普通高等教育“十一五规划”国家级教材，是在武汉大学“十五”规划本科教材《社会人类学》（武汉大学出版社2004年版）的基础上修订而成。这次修订的主要内容有：增加了“后现代人类学”一章，对人类学的理论范式作了逻辑梳理，强调了人类学的基本精神与研究伦理，部分章节进行了调整与改写，补充了当前国内外人类学界对田野工作的反思内容，删除了某些过于专门化令人费解的内容，等等。

人类学在发展过程中不同国家形成了不同的传统，对“人类学”这门学科中研究文化的分支学科的称谓也各有不同，如“文化人类学”、“社会人类学”、“民族学”、“社会—文化人类学”等。这些称谓就其不同国别而言，的确存在某种差异，但它们的主要内涵并无根本性区别。本教材是一本入门书，不展开名词概念的繁琐辨析。本书的“社会人类学”概念与“文化人类学”、“社会—文化人类学”等大体同义，它是指研究人类社会文化的学科。为叙述简捷起见，有时亦径称“人类学”。

这本入门教材知识的宽窄与内容的深浅是以综合性大学社会学专业本科生为基本对象进行设计的。<sup>①</sup> 人类学理论史与分支学科的基本知识本可以作为两门课程开设，然而当前综合性大学社会学专业本科生只开设一门人类学课程，安排54学时或72学时，需将两部分内容结合起来方能构成相对完整的知识体系，故本教材包含三部分内容。第一部分为人类学理论发展史（第一章至第四章）。第二部分为社会人类学的视野（第五章至第九章），这是一些基本知识介绍，包括社会人类学四个传统分支学科以及文化变迁两方面的内容。人类学在其发展过程中，学科分支细化，但人类生活最基本的、最重要的只有四个领域，故人类学研究也只能是四个基本领域：（1）经济与生态，解决的是生存问题；（2）亲属制度，解决的是群体合作与社会继替问题；（3）政治制度，解决的是秩序问题；（4）宗教与仪式，解决的是信仰问题。而文化变迁解决的是对变化环境的适应问题。第三部分是人类学研究方法，主要是田野工作。

我从20世纪90年代初开始在本科生和研究生中开设人类学课程，2003

<sup>①</sup> 本教材也可作为人类学专业的本科生或研究生的参考教材。

年我又牵头与同事们共同创建了武汉大学人类学硕士点，开设了更多人类学课程。在这些课程讲授中，我始终困扰于本科生课堂教学以及教材的编写不能达到“自反”（反求于自己），“自强”（自己督促自己）和“教学相长”（教和学互相推进）的目的，更不能实现“学学半”（教占学的一半）。我校近年来重视实践教学，以补课堂教学之不足，为了探索实践教学改革的新路径，我系于2008年12月20日至2009年2月13日组织了2006级51名本科生到云南大理周城村进行了为期56天的实践教学，这是一次大规模、长时段、强力度的实践教学。我们把课堂搬到村庄，践行我系的实践教学的基本理念：“联系实际领悟书本理论知识，在实践中提高学生的综合素质。”我们采取与地方精英同台授课、专题讲座、随场授课、部分学生担任九年制学校教师、参加当地农业生产、每小组做一专题调查、每个学生联系5个农户进行一个月的日常生活方式跟踪调查等多种方式，取得了较好的成效。一位学生在实践教学完成后的座谈会上说了如下一段话：“我这次到田野中来的最大收获就是认识到过去的知识灌输式的课堂教学是无收获的。”他的“收获”与“无收获”的对立虽然有些矫枉过正，但却真实地反映了实践对于知识掌握的重要性，以及对于课堂教学进行补充的必要性。作为系主任，我带队在周城村与学生朝夕相处共36天，受到很多启发。归来后，我将原来修订好待出版的教材重新翻阅了一遍，觉得缺乏生动性与趣味性。如果在正文中不能达到这一点，练习中应该可以作一点弥补。根据在实践教学中与学生的交谈，我将原先每章后设置的10篇论文全部删除，重新设置了阅读材料与思考练习。阅读资料全部以素材的形式呈现，其中大部分是我在周城和摩哈苴长期田野工作中收集的原始调查。除此之外，有一篇是我家乡的民间歌谣材料，另一篇是我从典籍中梳理出来的文献资料，还有两篇是我个人生活的某些片断用作“抉心自食，欲知本味”的自我拷问材料。这些未作分析的田野材料具有鲜活性特征，或能激发学生的情趣与理趣，加深对教材中理论观点的理解；或能激发学生的思维，摸索怎样从实际材料上提升观点的路径。我们的导学方针是：课堂讲学与原著研读并重，理论学习与田野工作并重。

由于时间仓促，加之行政事务繁杂，故本教材的修订百未尽一。望老师们和同学们能够多提意见，以便日后闲下来时作出进一步的较全面的修订。

朱炳祥谨志于武昌珞珈山武汉大学社会学系

2009年3月6日

# 普通高等学校社会学创新规划教材

- 社会工作——原理·方法·实务
- 社会学
- 社会调查与统计
- 社会人类学
- 社会心理学
- 管理社会学
- 经济社会学
- 民族社会学
- 农村社会学
- 人口社会学

欢迎广大教师和读者就系列教材的内容、结构、设计以及使用情况等，提出宝贵的意见、建议和要求。我们将继续提供优质的服务。

联系人：舒刚

电 话：027-68752486

E-mail：[sujgmp@163.com](mailto:sujgmp@163.com)



武汉大学出版社（全国优秀出版社）

# 目 录

前 言 .....	1
<b>导 论 .....</b>	<b>1</b>
一、一门历史最短、抱负最大的学科 .....	1
二、学科特征 .....	4
三、理论范式 .....	6
四、研究对象 .....	8
五、基本精神与研究伦理 .....	9
 <b>第一章 历史构建理论 .....</b>	<b>14</b>
第一节 古典进化论 .....	14
第二节 传播学派 .....	25
第三节 历史特殊论派 .....	29
第四节 新进化论 .....	40
【阅读与思考】龙是什么 .....	46
 <b>第二章 整体分析理论 .....</b>	<b>49</b>
第一节 法国社会学派 .....	49
第二节 功能主义学派 .....	55
第三节 结构主义人类学 .....	66
【阅读与思考】杜甫诗的故事 .....	78
 <b>第三章 意义探求理论 .....</b>	<b>83</b>
第一节 象征人类学 .....	83
第二节 解释人类学 .....	91
【阅读与思考】“十二月棉花歌” .....	104
 <b>第四章 后现代人类学理论 .....</b>	<b>107</b>

---

第一节 后现代人类学作品的四项元素 .....	107
第二节 《写文化》与《作为文化批评的人类学》 .....	112
第三节 民族志写作的实验 .....	119
【阅读与思考】自我的拷问 .....	123
 第五章 亲属关系与社会结构 .....	126
第一节 亲属关系的性质、内容及其在人类学研究中的地位 .....	126
第二节 婚姻 .....	131
第三节 家庭 .....	135
第四节 继嗣群 .....	141
第五节 亲属称谓 .....	148
【阅读与思考】摩哈苴宗族的地域分布 .....	152
 第六章 经济制度与生态学 .....	159
第一节 经济人类学的问题意识 .....	159
第二节 经济类型与交换体系的类型 .....	163
第三节 经济人类学的形式论与实质论 .....	169
第四节 生态人类学 .....	173
【阅读与思考】摩哈苴与周城的市场 .....	177
 第七章 政治组织与社会控制 .....	185
第一节 政治人类学的出现及其学术策略 .....	185
第二节 政治制度类型的并置与演进 .....	187
第三节 威望、权力与社会控制 .....	190
第四节 社会集团间的政治关系 .....	192
【阅读与思考】捞车土家族村宗族的民族性特征及其在村治中的表达 ..	195
 第八章 宗教与仪式 .....	201
第一节 宗教与社会生活 .....	202
第二节 对超自然存在的信仰 .....	206
第三节 仪式 .....	209
【阅读与思考】患及凶神恶煞 .....	211
 第九章 文化变迁 .....	218
第一节 创新：文化变迁的基础 .....	218

第二节 涵化	221
第三节 文化叠合论	222
【阅读与思考】周城村民段愿爹个人生活史	226
第十章 田野工作	235
第一节 “小大之辩”	235
第二节 “田野三角”	239
第三节 三维整体论	243
第四节 跨文化比较研究	245
第五节 田野工作的反思	250
【阅读与思考】寻觅对慰人	254
参考书目	266

# 导 论

## 一、一门历史最短、抱负最大的学科

人类学（Anthropology）一词来自希腊文“anthropos”与“logos”两词，从字面意义看，人类学就是研究人的学问。据英国人类学史专家艾尔弗雷德·哈登的考证，人类学一词最早是1501年出现的，指人的体质方面的研究；17世纪有学者将其定义为关于理性灵魂本性的讨论和人体结构研究两个方面。<sup>①</sup>19世纪以来，“人类学”一词的意义内涵及研究范围又有拓宽，衍生出四个主要分支：体质人类学、考古人类学、文化人类学（或称社会人类学、民族学）和语言人类学。所以，广义人类学的研究范围涵盖了自然科学、社会科学、人文科学三个领域，狭义的人类学仅指文化人类学或社会人类学。

作为一门独立的学科，人类学形成于19世纪下半叶，至今才100多年。马林诺夫斯基曾说人类学是一门“在科学中历史最短、抱负最大的”“研究人类的科学”。<sup>②</sup>这很容易引起非议，因为所有的人文科学、社会科学乃至某些自然科学都研究人类，然而，细细想来，亦有一定的道理：人类学与其他学科的差异明显。例如，哲学、历史学等人文学科都研究人和人的历史，但它们却只关注文明人的世界观，关注有文字以来的人的历史；经济学、政治学、社会学等社会科学也都研究人类社会的各个方面，但它们同样仅关注文明社会，且在相当一段时期内，以西方的理论为中心。而人类学不仅关注文明人，也关注所谓的“原始人”；不仅关注西方，也关注非西方；不仅关注人类社会文化，也关注人类生存的自然环境。故人类学是将人类作为一个宏观时空整体对象来研究的学科，同时也是将人类置于地球的自然环境中甚至于宇宙空间某一位置上来研究的学科。

人类居住的地球，仅仅是宇宙间一颗不起眼的小小行星，小到可以被比喻为一个村庄——地球村。地球上开头没有生命，只有无机物，后来有了植物和

<sup>①</sup> [英] 艾尔弗雷德·哈登著，廖润友译：《人类学史》，山东人民出版社1988年版，第1—2页。

<sup>②</sup> [英] 马林诺夫斯基著，费孝通译：《文化论》，华夏出版社2002年版，第1页。

动物。植物昂首向上，垂直而立，有些傲然的神气，是对地面横向延伸的否定。动物王国被看做植物至人的过渡阶段，它们在地面上作横向运动，而且绝大部分动物的身躯也是横向的，形成与地面平行的方向，这又是对植物直立状态的否定和对地面的回归。而当人类从地球上站立起来以后，既直立向上又横向行走，故而人是有机界逻辑发展的“合题”阶段，被称为有别于矿物界、植物界、动物界的“第四界”。德国哲学家谢林对人体这种“完全摆脱大地的垂直状态的意义”予以重视，他借用古罗马诗人奥维德《变形记》中的诗句说：

将面部安置在最上方。  
命它仰望苍穹，观看星辰。①

人体的垂直状态，使头脑的地位被凸显出来，发展出了符号思维功能。自此，主体与客体出现分化，主体在思维中总是不断对客体进行建构。② 这种分化出现以后，主体总是以自身为中心去看待客体，这就产生了一系列的“中心主义”：在人类与自然界的关系上，表现出“人类中心义”；③ 在不同民族（族群）之间的关系上表现出“本民族（族群）中心主义”；在个人与他人关系上，表现出“自我中心主义”。这种思维方式显然不能正确认识自己，同时给人类带来了极大的痛苦与灾难。首先，人类中心主义所导致的征服与统治自然界的欲望，使本来仅仅作为自然界一个类属的人类站到了整个自然界的对立面，它站在地球上却想拨动地球。人类本来只是宇宙生成与变迁中的造物，可是有一个时期，我们的一些先人，不断地欺压自然界中的其他物种。这种不自量遭到大自然的嘲讽、蔑视及惩罚。环境污染、全球气候变暖、植被破坏、南极冰山融化等，仅仅是自然界略施手腕，这已经使人类有陷入灭顶之灾的危险。其次，人类此一群体对于彼一群体、这个人对那个人的小视与支配欲望，不断诱发着民族（族群）中心主义和自我中心主义所导致的各种各样的群体冲突与个体冲突、残杀，最典型的是 20 世纪上半叶的两次世界大战。这同样给人类带来了深灾大难。

① [德] 谢林著，魏庆征译：《艺术哲学》，中国社会出版社 1996 年版，第 275 页。

② 瑞士著名发生认识论创建人皮亚杰从儿童的研究中得出如下的结论：儿童的主客体分化是在 18~24 个月之间，他称之为“哥白尼式的革命”。儿童认识发生的研究可以作为人类思维发生研究的参照。

③ 例如中国古代就有“惟人万物之灵”（尚书·泰誓）的说法；英国莎士比亚笔下的人物也说过“人是万物的灵长、宇宙的精华”之类的语言。

人类这个稀奇的类属，从历史的深处缓缓地走来，经历了不同的发展阶段，才成了今天这个样子。德国哲学家卡尔·雅斯贝尔斯曾将人类文化的历史划分为四个基本阶段：第一阶段，是人类最初的几大进步，即语言的使用，工具的发明，以及火的利用，这是全部历史的基础。经过这个阶段，人才变成与纯粹的生物学意义的人类不同的人。第二阶段，是古代高度文明阶段，它产生于公元前5000—公元前3000年之间的埃及、美索不达米亚、印度河流域和中国的黄河流域。第三阶段，是轴心时代，以公元前500年为中心，约在前800年至前200年之间，人类精神的基础同时独立地奠定于中国、印度、波斯、巴勒斯坦和希腊。今天，人类仍然依托于这些基础。非凡的事件都集中发生在这个时期。中国出现了孔子和老子，接着是墨子、庄子以及诸子百家，中国哲学中的全部流派都产生于此。在印度，是佛陀的时代，各派哲学纷纷兴起。在希腊产生了荷马，还有赫拉克利特、柏拉图等哲学家，如此等等。所有这些巨大的进步，都发生于这少数几个世纪，并且是独立而又几乎同时地发生在中国、印度和西方。这个时代产生了我们至今仍在其中的思想的基本范畴，创造了人们至今仍赖以生活的世界宗教。这是真正“人类精神的第一次觉醒”。第四个阶段，就是我们这个时代，这是“以科学技术为标志的时代”。这个时代出现了一个巨大变化：过去是各地区分散发展的历史，到了科学技术的全球化时代，历史变成了世界范围的。雅斯贝尔斯提出了一个著名的思想，他说：如果将工具的发明与火的取用看做第一次开端，那么“我们这个时代”则是“二次开端”。<sup>①</sup> 第一次开端人类是分散的、地区性发展的。分散时代发展起来的思想具有多元趋向，其中三种趋向值得注意：（1）西方思想，表现为向前的“突破型”；（2）印度思想，表现为向后的“寂灭型”；（3）中国思想，表现为持中的“和谐型”。第二次开端人类是整体的、变成世界范围的。过去分散的、地区性发展的人类文化曾经出现了一个轴心时代，那么整体的世界范围内发展的人类亦将“走向另一新的轴心时代。”<sup>②</sup> 新的“轴心时代”必定产生不同于公元前500年前后的那个“轴心时代”的新的思想，但它也不是从“0”开始，而是从世界多元思想在全球化时代的相互碰撞这一背景出发。因而，人类学必须是在全球文化的时间与空间之内来思考学科中的一切问题，并在这个大的时空背景之下，确定研究目标、寻觅新的人类精神、思考新的人类文化发展方向。

<sup>①</sup> [德] 卡尔·雅斯贝尔斯著，柯锦华等译：《智慧之路》，中国国际广播出版社1988年版，第72页。

<sup>②</sup> [德] 卡尔·雅斯贝尔斯著，柯锦华等译：《智慧之路》，中国国际广播出版社1988年版，第72页。

## 二、学科特征

人类学学科建立之初，便开始了它对世界范围内各种不同文化的比较研究。但是，这一学科最初的理论却是在19世纪西方中心主义世界观之下对人类文化总体发展看法的一种表述。西方一些人类学家坚持欧洲中心主义，他们在处理异文化的时候，总是用自己的价值观去替代异文化的价值观。虽然他们因探索“人类本性的一致性”使学科得以确立而功不可没，却由于他们对自己文化的偏爱而使他们在概括全人类社会文化普遍规律时出现重大失误，他们站立在自我中心的立场上将世界文化因地理与历史环境所造成空间上的差异性当做了文化进化快慢的时间上的阶段性。因此，他们建构起来的宏大话语的人类文化史，只能是一种“猜想的假说”。稍后一些的人类学家由于长期在异文化中做田野工作，这种新的实践使他们改变了认识。一方面，他们至少看出了当地生活与西方社会一样是有理由的，不同文化之间具有“平等生存权利”，“非西方文化”具有合理性而不是荒唐的。另一方面，对异文化所获得的知识有助于对西方文化进行自我反思。这种反思使人类学者认识到“每一个社会都在既存人类诸种可能性范围之内做了它自己的某种选择，各种不同的选择之间无从加以比较，所有选择全部同样真实有效”<sup>①</sup>。然而，在20世纪初期的一段时间内，人类学却是同殖民主义的间接统治需要相适应的。一些人类学家（如马林诺夫斯基）显露出异常浓烈的“白种欧洲男性”那种帝国霸权的面目。他们貌似客观的所谓“科学民族志”，其实依然存在着被遮蔽起来的殖民主义思想和欧洲中心主义色彩。更后一些的人类学家定下志向，要“抉心自食，欲知本味”。他们认为先前的人类学家的研究并没有反映所谓的异文化的“客观”事实，而是受着自己的写作风格、政治立场与政治态度的深刻影响，研究本身就需要将这种影响揭示出来。他们不承认人类学家报告的是一种科学的、客观的真实，而认为它仅仅是一种主观的建构，包括对环境知识的看法也同样。于是他们将自己的研究过程作为批评的对象，将求知主体对象化。他们揭露帝国霸权学者的丑陋，他们不承认完全的真理，最多只承认“局部的真理”。<sup>②</sup>

由此可见，人类学在自身发展的过程中，显示了学科的一个重要特征，这就是它的反思性。这种反思是一种“自我陌生化”过程。本书使用“自我陌

<sup>①</sup> [法]列维-斯特劳斯著，王志明译：《忧郁的热带》，三联书店2000年版，第502页。

<sup>②</sup> 参见[美]克利福德·马尔库斯编，高丙中等译：《写文化》，商务印书馆2006年版。

生化”这一概念具有多重涵义，包括对研究对象的陌生化，研究目标的陌生化，研究方式的陌生化，学科基本精神的陌生化，研究者的陌生化等。这种反思导致学科基点的挪移。古典人类学把欧洲中心主义当做学科基点，而当代人类学的中心关怀，便是质疑一统天下式支配全球社会的那种社会和政治范式的既定智慧，认为这种智慧既是孕育于西方，也是为西方而孕育的。世界上存在着观念和社会的多样性，并且这种多样性会继续存在下去，即使在全球化的时代也是如此，这是人类学的提醒。当代人类学的“阿基米得支点”，是把世界上各种文化作为一种文化制度来研究而不将任何一种文化作为普遍性来看待。被西方学者宣布为全球理性的那种事物，它本身的渊源无论就历史或就文化方面来看仍然具有特定的性质。<sup>①</sup>西方文化不具有全球的普遍性，这是人类学的洞察。“从某种程度上说，资本主义对世界的一元统治，现在已经被多元中心格局所取代。特别像亚洲的一些国家，影响当地文化以及人类学思想的，已经不局限于西方人的思想。”<sup>②</sup>承认地方性的价值观、主张各民族文化具有平等的价值这样一种文化态度，是对欧洲文化中心主义的一种颠覆策略。西方的雄辩话语强调公平竞争，那么是否做到公平就不应该由西方自己来当裁判。西方没有资格当这个公平的裁判，因为它这个文化的首都是从等级制中生长出来的，且它一直为特定的霸权提供服务。何公平之有？西方文化并不具有超越非西方文化的、救世的、高等的、未来的文化制度的性质。

反思使得一系列的“文化中心主义”变得荒唐不堪。本来，我们人类居住的这个地球是一个圆形的球体，是无法找到它的边缘的；无边缘也就无中心，在这个球面的任何一点上生活的人类，都不是处在地球的中心位置。但是，长期以来，一些地区的人类在他的立足点上画上一条与地面平行的切线，他便觉得自己居于最高位置了，自己就是中心，别人无法相比。当人类学将世界各种文化放到一个整体中来思考与研究的时候，“地球无边缘”这个简单道理才逐步在反思中得以昭示。人类学的反思“通过对各种不同文化的审视”，达到对把西方文化价值观念当做全人类一般的文化价值观念的反思与批评；“通过揭示我们对各种文化世界、包括我们自己的文化进行分析的努力中所固有的弱点，来打破既有观点的稳固地位”，<sup>③</sup>达到对知识获得一般性规律的反

<sup>①</sup> [美]迈克尔·赫茨菲尔德：《人类学观点：惊扰权力和知识的结构》，载中国社会科学杂志社编《人类学的趋势》，社会科学文献出版社2000年版，第36页。

<sup>②</sup> [美]马歇尔·萨林斯著，王铭铭、胡宗泽译：《甜蜜的悲哀》，三联书店2000年版，第109页。

<sup>③</sup> [美]迈克尔·赫茨菲尔德：《人类学：付诸实践的理论》，载中国社会科学杂志社编《人类学的趋势》，社会科学文献出版社2000年版，第6页。

思与批评；通过对人与自然界关系的重新定位，达到对人类中心主义的批评。

### 三、理论范式

在这种“自我陌生化”的反思中，以及在学科基点的挪移中，人类学理论范式不断出现重大转换。“范式”是托马斯·库恩在《科学革命的结构》一书中提出的重要概念，是指科学共同体在特定时期里共同信奉的理念和仿效的原则、主题及范例。库恩在论述科学革命范式转换时说道：“每一次革命都迫使科学共同体抛弃一种盛极一时的科学理论，而赞成另一种与之不相容的理论。每一次革命都将产生科学所探讨的问题的转移，专家用以确定什么是可接受的问题或可算作是合理的问题解决的标准也相应地产生了转移。而且每一次革命也改变了科学的思维方式”。<sup>①</sup> 科恩对库恩的“范式”解释说，库恩在谈及科学革命时再三地谈及小型的革命和大型的革命。所谓大型的革命是指那些一般在科学论文中被承认是革命的事件，例如，那些与哥白尼、牛顿、拉瓦锡、达尔文以及爱因斯坦等人联系在一起的事件。而库恩所谓小型的革命，可能也包括诸如二十几位科学家用一个新的范例取代一个已被接受的范例这类情况。<sup>②</sup> 库恩的“范式”概念有如下几个要点：（1）范式是理论框架或者看世界的主要途径。（2）当范式不具有世界意义，范式出现危机，旧的范式倾覆，或者作为一个特别的个案，合并到更新更大的范式之中。（3）新的范式“更好”，解释了旧的范式不能解释的现象；但新旧两种范式，没有“对”与“错”的问题，它们只不过是解释的不同的对象，在不同的视角（尽管前宽后窄）下进行的解释。（4）无论是新范式还是旧范式都不是终极的解释。<sup>③</sup> 英国人类学者巴纳德将库恩的“范式”概念应用到人类学研究领域中，将人类学大范式概括为三：一是历时性理论观点，包含进化论和传播论；二是共时性理论观点，包含功能主义、结构主义、阐释主义，以及其他试图在不涉及时间前提下解释特定文化运作的研究；三是互动观点，该理论拒绝共时分析的静态特性，也拒绝简单的历史假设，这种理论包括研究循环社会过程或文化与环境之间因果关系的学者。他还认为这三种理论之间具有时间关系，即从历时观点

<sup>①</sup> [美] 托马斯·库恩著，金吾伦等译：《科学革命的结构》，北京大学出版社2003年版，第5页。

<sup>②</sup> [美] 伯纳德·科恩著，鲁旭东等译：《科学中的革命》，商务印书馆1998年版，“前言”部分第13页。

<sup>③</sup> 参阅[英]阿兰·巴纳德著，王建民等译：《人类学：历史与理论》，华夏出版社2006年版，第8—11页。

到共时观点的转变，以及从共时观点到互动观点的转变。<sup>①</sup>

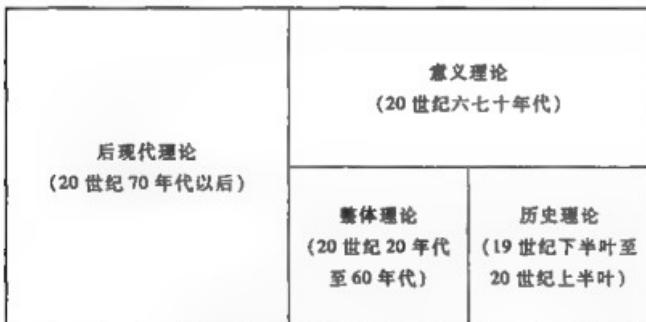
本教材有别于巴纳德三种范式的提法，认为人类学的理论范式的转换表现为历史构建理论、整体分析理论、意义探求理论和后现代人类学理论这四种范式的转换，它们是一个上位类型、中位类型与下位类型的分层结构，这种分层结构是处于三种不同位置上的历史关系与逻辑关系的对立与统一：

上位类型：在 100 多年全部人类学理论史中，存在着逻辑关系上表现为否定人类学研究具有客观之“真”的后现代理论与承认人类学研究具有求“真”科学品格的理论的对立；历史关系上表现为 20 世纪 70 年代以后的理论与 20 世纪 70 年代之前（包括 19 世纪）全部理论的对立。

中位类型：在同时求“真”的前提下，存在着逻辑关系上表现为以追求意义之“真”的意义理论与追求客观事物或事件之“真”的历史理论和整体理论的对立；历史关系上大致表现为 20 世纪六七十年代的理论与此前（包括 19 世纪）全部理论的对立。

下位类型：在同时追求客观事物或事件之“真”的前提下，存在着逻辑关系上表现为时间理论与空间理论对立；历史关系上表现为 20 世纪上半叶的理论与 19 世纪理论的对立。

以上表述图示如下：



可见，四种理论大范式的转换就是一个先由时间与空间的对立转向符号（意义）与事实的对立，再由“对对象的研究”<sup>②</sup> 转向“把对对象的研究作为

<sup>①</sup> [英] 阿兰·巴纳德著，王建民等译：《人类学：历史与理论》，华夏出版社 2006 年版，第 9—10 页。

<sup>②</sup> 时间理论、空间理论与意义理论都是“对对象的研究”。

研究对象”（即“求知主体的一种对象化”<sup>①</sup>）的过程。然而，在理论范式转变过程中，不具有线性发展的特征，而是具有“文化叠合”<sup>②</sup>的特征，旧范式总是被新范式所裹挟，所包含，因而新范式总带有旧范式的特点。而且还存在一些过渡理论，如解释理论为后现代与现代的过渡，属于非此非彼的“第三元”；也存在旧理论回潮现象，如20世纪50年代出现的新进化论。

#### 四、研究对象

从一个绝对意义上说，无论在任何情况下，人类学的研究对象都是所有人类社会文化而不单单是“原始社会”或“原始文化”。如上所述，人类学从诞生之日起，便有一种宏大的志愿：对人类各种社会文化在时间与空间上的全部状态作出整体概括，而不仅仅研究某一个地区的人类；只是由于古典人类学家的立场与学术偏见，这种概括才成为论证欧洲文化中心主义的偏误。现代人类学家在批评“宏大话语”进行矫枉的过程中出现了各种研究取向，比如历史特殊论的研究取向，功能主义的取向，结构主义的取向等，但并未放弃学科的宏大抱负。有些学者认为人类学与政治学、社会学、历史学等学科的区别在于前者研究原始社会后者研究文明社会，这是不准确的。人类学家选择所谓“原始社会”或“原始文化”进行研究虽然有着殖民主义的政治背景，但学科的自身逻辑发展却始终在全球文化时空的比较中进行。在人类学研究中，这个加引号的“原始社会”并不是真正的原始社会，而是与西方工业社会同时共存的现代社会。用“原始”一词是当时的一个认识误区，这个词无法废除，这是不幸的。英国人类学家埃文斯—普里查德指出：“原始的”这个词在人类学文献中的意思已经确定，这并不是说使用这个词的社会在时间上处于较早的发展阶段或比其他类型的社会低等，“原始社会”和我们的社会有一样长的历史，它们在某一方面没有我们发达，但在另一方面又比我们发达。因此用“原始的”一词很为不妥，但作为一个术语它被广泛运用以致无法避免，不过使用者和读者必须明了，人类学家在使用这个词的时候，指这个社会从人数、地域、社会交往的范围的角度看规模较小，并且与“发达的”社会相比，经济技术简单、社会功能专业化水平较低，没有成系统的艺术、科学或理论。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> [美] 保罗·拉比诺著，高丙中、康敏译《摩洛哥田野作业反思》布尔迪厄“跋”。

<sup>②</sup> 参见本书第9章。

<sup>③</sup> E. E. Evans-Pritchard: *Social Anthropology and Other Essays*, The Free Press of Glencoe, 1964, p. 7.

当代人类学家却不只关注“原始”的社会文化，对发达社会也做了大量的研究。就具体研究领域而言，社会人类学者经常将研究领域扩大到现代的乡村社会和城市社区，经济开发、工业发展、文化教育、网络信息等皆在人类学研究的视野之内。这就使人类学成为全面反映人类自身各个方面的一面镜子。人类学家在哪里研究并不重要，重要的是他在研究什么。他可能在研究较简单民族(simpler peoples)，也可能在一个小村子里做研究，但“研究的地点并不是研究的对象。人类学家并非研究村落(部落、小镇、邻里……)；他们只是在村落里研究”<sup>①</sup>。他们研究的是语言、经济、宗教、政治制度等，这些所涉及的是全人类普遍性的问题。

总之，社会人类学在空间维度上以研究不同人群的行为与文化为目的，在时间维度上，以研究人类的过去与现在为目的。社会人类学家通过不同社会与文化的比较，以及通过人类文化全部变迁史的研究，概括出人类行为的原理、原则以及人类文化变迁的一般性规律。正因为这个原因，社会人类学在以全世界不同民族为对象的研究过程中所得出的基本结论亦适用于现代社会生活的准则，可帮助解决现代社会的问题。“由于人类学长期致力于研究全世界各民族，而且在研究方法上面采用整体的观点，因此，它比其他学科更有办法解决20世纪以来全人类所面临的一些重大问题。当代世界已经成为一个全球性的社区，在这个社区中，所有的人都互相依赖；所以，生活于世界某一地区的人们的所作所为往往对生活于其他地区的人产生重要的影响。由于人类互相之间都有这种依赖性而且在技术上都有能力给别人造成许多伤害，因此，了解‘别人’成了一件最重要的事情。人类学对当代生活所作的贡献是理解其他民族并引导人们正确看待其他民族，而这正是我们生活于当今世界所必需的基本技能。”<sup>②</sup>

## 五、基本精神与研究伦理

人类学研究的高远目标，使这门学科充满着对人类前途的终极关怀，这种终极关怀，铸就了人类学最基本的精神。对这种基本精神的追索与探求是一个痛苦的过程。列维—斯特劳斯在考察了巴西亚马逊河流域诸部落以后，曾经对“终极”问题产生过极大的苦闷：

<sup>①</sup> [美]克利福德·格尔兹著，郭莉译：《文化的解释》，译林出版社1999年版，第29页。

<sup>②</sup> [美]威廉·A.哈维兰著，王铭铭等译：《当代人类学》，上海人民出版社1987年版，第1页。

这个世界开始的时候，人类并不存在。这个世界结束的时候，人类也不会存在。我将要用一生的生命加以描述，设法要了解的人类制度、道德和习俗，只不过是一闪即逝的光辉花朵，对整个世界而言，这些光辉的花朵不具任何意义，如果有意义的话，也只不过是整个世界生灭过程中允许人类扮演人类所扮演的那份角色罢了。然而人类的角色并没有使人类具有一个独立于整个衰败过程之外的特殊地位，人类的一切作为，即使都避免不了失败的命运，也并没有能扭转整个宇宙性的衰亡程序，相反地，人类自己似乎成为整个世界事物秩序瓦解过程最强有力的催化剂，在急速地促使越来越强有力的事物进入惰性不动状态。从人类开始呼吸开始进食的时候起，经过发现和使用火，一直到目前原子与热核的装置发明为止，除了生儿育女以外，人类所做的一切事情，都只是不断地破坏数以亿万计的结构，把那些结构支解分裂到无法重新整合的地步。不错，人类建造城镇，移植土地；然而，经过思考以后，我们发现城市化与农业本身是创造惰性不动的工具，城市化与农业所导致的种种组织，其速率与规模远比不上两者所导致的惰性与静止不动。至于人类心灵所创造出来的一切，其意义只有在人类心灵还存在的时候才能存在，一旦人类心灵本质消失了以后，便会混入一般性的混乱混沌里。因此，整个人类文明，把它作为一个整体加以考虑，可以说是一种异常繁复的架构和过程，其功能如果不是为了创造产生生物学家称之为情，也就是惰性这种东西的话，我们可能会很想把它看做是提供人类世界可以继续存在下去的机会。每一句对话，每一句印出来的文字，都使人与人得以沟通，沟通的结果就是创造出平等的层次，而在未沟通以前有信息隔阂存在，因为隔阂的存在而同时存在着较大幅度的组织性，人类学实际上可以改成为“情类学”，改成为研究最高层次的解体过程的学问。<sup>①</sup>

我们不要将列维—斯特劳斯看做一个悲观主义者，而应将这些话看做是对人类学基本精神的领悟。他的话说得很彻底，彻底到使你对他产生误解。然而，再读读下面一段话就会消除这种误解：

人类并不是单独存在于宇宙之中。当有一天人类所有文化所形成的色带或彩虹终于被我们的热狂推入一片空无之中；只要我们仍然存在，只要世界仍然存在，那条纤细的弧形，使我们无法达致之点联系起来的弧形就

<sup>①</sup> [法]列维-斯特劳斯著，王志明译：《忧郁的热带》，三联书店2000年版，第543—544页。

会存在，就会展示给我们一条与通往奴役之路相反的道路；人类或许无法追随那条道路前行，但思考那条道路使人类具有特权使自己的存在有价值。<sup>①</sup>

对于理想的追求，使人类学的研究具有价值。另外还有一种路径，也可以达致这种价值，即在人类社会文化“之外”、“之上”来思考人类问题：

在我们这个种族可以短暂地中断其奴役似的活动，思考一下其存在的本质以及其继续存在的本质，在思想界限之下，在社会之外之上：对一块比任何人类的创造物都远为漂亮的矿石深思一段时间；去闻一闻一朵水仙花的深处所散发出来的味道，其香味所隐藏的学问比我们所有书本全部加起来还多；或者是在那充满耐心、宁静与互谅的短暂凝视之中，这种凝视有时候，经由某种非自愿的互相了解，会出现于一个人与一只猫短暂的互相注目之中。<sup>②</sup>

如果我们不愿深思那块漂亮的矿石（与矿石界交流），也不愿去闻水仙花的香味（与植物界交流），更不愿意与一只猫相互注目（与动物界交流），那么我们就将列维-斯特劳斯的“宇宙论”置换成为“人类论”，这样我就可以说：“诚然，这个世界开始的时候，人类并不存在；这个世界结束的时候，人类也不存在。我的研究、我的思想对于这个世界是没有意义的。然而，当我来到这个世界的时候，人类已经存在；当我离开这个世界的时候，人类依然存在。我的研究、我的思想对于人类却是有意义的。这种意义并不仅仅是个体存在的意义，而是对人类的终极意义。对人类前途的终极思考与关心，是一个真正人类学家的情怀与责任所在。”在此情怀与责任之下，我认为，从事人类学研究决不仅仅是一种职业的选择，不只是一种专业知识的积累，它首先是一种精神，一种品质。人类学家绝不能将田野研究当做获得名利的实验场。人类学家是培养不出来的，只能靠自己生长出来。做一个人类学家，要品尝更多的艰辛，具备更大的勇气，更要无视名利的诱惑，更能放弃既得利益，更具有为人类事业而献身的精神！

<sup>①</sup> [法]列维-斯特劳斯著，王志明译：《忧郁的热带》，三联书店2000年版，第545页。

<sup>②</sup> [法]列维-斯特劳斯著，王志明译：《忧郁的热带》，三联书店2000年版，第545—546页。

人类学的基本精神并非一开始就形成的，而是在不断地反思中逐步接近的。一部分人类学家为殖民帝国服务，当然他们不能够具备终极关怀的胸襟；另一部分人类学家为本国的“富民”、“强国”而工作，他们有着不同于前一类人类学家的情怀。还有一部分人类学家为了个人的名利而奋斗，将田野工作以及民族志写作作为立名成家的路径，作为建立某种观念的实验室，这也决定他们的研究态度。又有一部分人类学家在对学科与自我的反思与批判中不断地前行，将为关怀人类终极前途而工作作为一种职责，将田野工作当做生活本身，这又决定了他们的研究道德。人类学的基本精神决定了研究伦理和田野道德，不同时代与不同的个体都是不相同的。

我们上面说到的马林诺夫斯基的研究，这是一种强暴人的研究伦理和田野道德。他的过于强烈的功利目标意识，是与殖民主义相关联的——或者与制度相关联，或者与精神相关联。他的进攻型的采访性格与殖民主义的掠夺性相当一致。他之所以能够这样做，是依靠着帝国的背景。他获取民族志材料的方式是“围猎”式的，土著的知识是被当做猎物来看待的，就像对待非洲的黑奴与象牙，殖民者得到了这些就可以拿去贸易，赚大钱发大财。同样，研究者将这些材料“圈”到手，“逼”到手，“抢”到手，也可以卖个好价钱，可以作为人类学家而被社会承认，他就可以到大厅里去作讲演，就可以在“席明纳”中让一群学生和旁听者围绕着他。他在田野里找到的宝贝使他跻身于某一学术圈内具有价值与意义。殖民主义时代虽然过去了，但一些人类学家为了名利在田野工作中依然实施一套殖民主义的“围”、“逼”、“抢”战术。如果当地有一则异常重要的材料，人类学家得到它便可以很快成名成家，而当地人并不愿意提供这条重要材料，那么他们一定会千方百计去弄到这条材料。

既然所有的文本写作都是为了某一特定目的，包括为了自我的目的，那么对作者的拷问就很有必要。因为写作是诗学的，拷问作者的个人修辞技巧就是必要的；因为写作是政治学的，那么拷问作者的写作的功利目的就是必要的。科学民族志的作者们不进行这种拷问，即使有所拷问也是不自觉的。我们需要的是自觉地拷问，需要自然而然地在作品中将写作的功利目的呈现出来，不仅要反思进入田野那一段时间以及写作的那一段时间的主体，而且要反思主体的全部的生活历程与思想历程。这是一种“自我的拷问”。经典民族志一直寻求将作者同他们所描述的人群分开，将其主观经历与“文本”中的客观指示物分离。后现代主义人类学将人类学家重新放回他们的大环境，使他们身置其中。所有文本都是为了某种目的，都是将丰富的事物、事实或人生经历类别化、简单化。既然这样，作者就不能虚伪地谎称自己获得了真实，而应该指明这种文体是怎么来的，写作过程是怎样，材料获取是怎样的，主体条件是怎样的。既然我们人类的存在，只是宇宙短暂的一瞬，而作为人类学者的个体，又

仅仅是人类存在整体历史中的一瞬；我们就需要面对这个存在，需要对这种存在进行思考。思考的价值与研究的价值就在于，我们在“存在”的这段时间内，我们怎样去关心各部分人类以及整个人类的终极前途，这是人类学研究伦理和田野道德所依附的基石。

# 第一章 历史构建理论

自本章起至第四章，我们介绍人类学的理论进展。我们首先介绍第一种范式，即历时性范式，包括四种小理论：古典进化论、传播学派、历史特殊论和新进化论。人类学的第一个流派被称为古典进化论，以研究社会与文化的进化为目标。随后出现的传播学派，以批评进化论、强调文化传播与移动在文化变迁中的重要作用而建立理论。这两个流派，皆以宏大话语来构建人类文化史和人类社会发展史，注重于人类文化一致性的研究，虽气势恢弘，却显示出猜想与假说的性质，它们是资本主义繁荣昌盛时期的乐观主义的表现，表达出强烈的欧洲文化中心主义的价值观念。这一价值观念和宏大话语在 20 世纪上半叶，遭到诸种理论流派的共同批评。在历史理论内部，以美国著名人类学家博厄斯为首的历史特殊论派（亦称博厄斯学派）既反对古典进化论的人类宏观史，主张研究各个民族、每种文化的历史，构建具体文化区的具体的历史；也反对传播学派的几个文化中心甚至一个文化中心的近乎无限的传播学说，主张探讨有限地域的有限历史。同时，博厄斯学派主张文化相对论，强烈地颠覆了欧洲文化中心主义的价值观。到了 20 世纪 50 年代，进化论又获得一次复兴，但这次“复兴运动”的始作俑者的初衷已被学派内部的分化大大冲淡，初期的宏大话语与欧洲中心主义的声音越来越微弱了。

## 第一节 古典进化论

古典进化论的出现标志着人类学这门学科的诞生。在启蒙运动时期，君权神授的说法受到质疑，在这场思想革命之中，当人们认为应当依据自然法则和社会法则来重新解释社会文化现象的时候，他们便有着巨大的雄心，要对人类全部的社会文化现象进行总体性、规律性解释。于是，人类的社会与文化是怎么发展变化的，人类将走向何方，这些问题都会被追问，过去的欧洲社会与现存的所谓“原始社会”均被视为有助于对此进行解答。古典进化论的出现就是对这一问题的一种解答。

古典进化论产生于 19 世纪下半叶，其先驱性人物可以列出很多，这里仅以赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer，1820—1903）为例。斯宾塞是英国实证

主义哲学家，又与孔德同为社会学的创始人。他的社会学著作主要有《社会学原理》(1877—1896)、《社会学研究》(1873)等。斯宾塞的研究具有浓烈的思辨色彩，他将社会有机体与生物有机体进行对比并贯通，提出了如下几个重要的进化思想：第一，趋异发展的思想。他认为进化过程是趋异发展的，在生物领域内，所有各种正生存的和已灭绝的动物和植物种类，都是由早期很少几个生命体的简单形式发展而来的；有机体生命形式的差异性是作为进化特征的趋异性发展的结果。如在动物进化的较早的阶段，趋异发展导致了昆虫类和脊椎动物类，而后的趋异发展又导致了鸟类与哺乳动物类。在社会文化领域内，各种现存的或历史上的社会生活形式，也是趋异发展的结果。斯宾塞这个思想提出了人类社会文化的差异性问题。第二，组织进步的思想。斯宾塞认为无论是生物进化还是社会进化，都存在“组织的进步”的普遍趋势，这就是事物的结构与功能从简单到复杂。在有机体进化中，具有更复杂的结构和功能的有机体是沿着进步的阶梯，从那些较简单的结构和功能的有机体发展而来的。在社会进化中，具有更复杂结构或组织的社会是从不太复杂的形式中逐步发展而来的。斯宾塞的这个思想提出了人类社会文化一致性问题。第三，整合的思想。在简单社会和简单有机体中，很少分化，一个局部结构可以执行几种不同的功能，一个功能也可以由几个不同的结构来执行；而分化以后的复杂阶段则是一个整合的、确定的、连贯的有机整体。对斯宾塞来说，“整合”是“进化的主要特征”，“社会聚集规模扩大”（即社会相互关系范围的扩大）导致了更广泛、更复杂的社会整合形式，才成为社会进化的一个重要因素。

斯宾塞不是一个典型意义上的人类学家，但古典进化论的一些主要思想观点与他有些关联。古典进化论的核心理论就是社会和文化进化的理论，可以将其细分为两个研究取向：一是以研究宏观人类文化发展史为己任，以英国人类学家泰勒为代表；二是以研究宏观人类社会发展史为己任，以美国人类学家摩尔根为代表。<sup>①</sup>

### 一、以泰勒为代表的宏观人类文化史的构建

爱德华·伯内特·泰勒 (Edward Burnett Tylor, 1832—1917)，是古典进化论的代表人物。他没有受过大学教育，却成为英国牛津大学的第一位人类学教授 (1895)，也是人类学史上第一位教授。泰勒的人类学兴趣，是早年到墨西哥和美洲热带地区旅行中培育出来的。泰勒的主要著作有《人类早期历史和文明的发展研究》(1865)、《原始文化》(1871) 和《人类学》(1881)。

<sup>①</sup> “社会”与“文化”这两个概念在人类学中有时可以互换，有时则用于区别不同国别、不同流派、不同学者的不同研究重点。

泰勒的代表作为《原始文化》，它被视为人类学的开山之作。一门现代学科得以确立，除了机构设置、专业人员等要素外，就学科建设本身而言，需要新的研究对象、新的研究原则、新的研究方法、新的材料以及新的理论体系，《原始文化》一书满足了这些条件。他将“文化”特别是“原始文化”作为研究对象。他给“文化”下了一个著名的定义：“文化，或文明，就其广泛的民族学意义来说，是包括全部的知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及作为社会成员的人所掌握和接受的任何其他的才能和习惯的复合体。”<sup>①</sup>他的研究材料不同于典籍研究和实验室研究的材料，而是来源于他潜心搜集的中美洲和世界各地的民族学资料。在《原始文化》一书中，他又确立了“原始文化”研究的两大原则：“一方面，在文明中有如此广泛的共同性，使得在很大程度上能够拿一些相同的原因来解释相同的现象；另一方面，文化的各种不同阶段，可以认为是发展或进化的不同阶段，而其中的每一阶段都是前一阶段的产物，并对将来的历史进程起着相当大的作用。在本书中，我们就要对民族学领域中的这两大原则进行研究。同时，我们特别注意把落后部落的文化跟先进民族的文化加以对照。”<sup>②</sup>他利用这些材料建构起了进化论的新的理论体系。《原始文化》一书有着纵横两条线索：一方面，泰勒对“原始”文化在他看来最具特色的诸构成要素如巫术、万物有灵论、神话、仪式与庆典、情感语言与摹拟语言、算术等作了大量的论述。另一方面，他排列出人类文化整体进化的纵向路程，并将进化论的思想贯穿于诸要素的发展过程之中，如神话存在着从自然神话向哲学神话的发展过程，万物有灵观分为早期阶段和后期阶段等。他认为，各种要素的最原始的状态，突出地反映在发展滞后的民族之中，而这些状态的遗留，在发达民族中，表现为从蒙昧的信仰经过野蛮的信仰而转变为文明的信仰。泰勒的核心理论是文化进化论。文化进化的思想虽然不是他首先提出来的，但此前的学者包括斯宾塞在内仅是泛而论之，而他则系统而逻辑地阐述了文化进化的原理、进化的机制以及研究方法。这一贡献使他成为人类学史上第一个流派古典进化论的开创者之一。

泰勒将人类文化共同性的原因解释为人类心智的一致性，这是他的立论基础。他认为“人类的性格和习惯”是“相似的和一致的”，<sup>③</sup>也就是说，“人

<sup>①</sup> [英] 爱德华·泰勒著，连树声译：《原始文化》，上海文艺出版社1992年版，第1页。

<sup>②</sup> [英] 爱德华·泰勒著，连树声译：《原始文化》，上海文艺出版社1992年版，第1页。

<sup>③</sup> [英] 爱德华·泰勒著，连树声译：《原始文化》，上海文艺出版社1992年版，第6页。

类在本质上是一样的”,<sup>①</sup>同样的心理活动必然产生同样的文化发展。但这样一种理论又何能解释世界上各民族文化和各地区文化的千差万异呢?对此,他既没有按照斯宾塞的趋异发展去解释,也没有像他同时代的德国人类学家巴斯蒂安将特定民族的具体地理环境与人类心理一致性的相互作用引入解释机制,而是认为虽然野蛮人和文明人一样智力健全,但是他们由于受到有限信息的阻隔发展速度较慢,于是便形成了不同的文化发展阶段,各个阶段程序上就是固定的。

为了论证文化进化的理论,他主要运用两种研究方法,一是文化遗留(Survivals)分析法,一是比较法(Comparative Studies)。

关于“文化遗留”,泰勒说:“在那些帮助我们按迹探求世界文明的实际进程的证据中,有一广泛的事实阶梯,我认为可用‘遗留’这个术语来标示这些事实。仪式、习俗、观点等从一个初级文化阶段转移到另一个较高的阶段,它们是初级文化阶段的生动的见证或活的文献。”<sup>②</sup>现实生活中的儿童游戏,民间俗语,荒谬的习惯,他认为可能跟古代文化的某一阶段有关,它们是原始野蛮人的遗留物。泰勒的研究逻辑是:由于古代社会的文化遗留在现实的文化当中,所以对遗留的研究有助于发现历史发展的进程。因此,文化遗留可以视为“文明进步全过程的路标”。

找到这些文化遗留,只是文化史的资料,并不等于已经得出了文化进化的结论;然而,一旦用比较法将这些文化遗留排列组合起来的时候,他的宏观人类文化史便巧妙地建构成功了。他说:“只要把历史上著名社会中文化发展的不同阶段加以比较,拿它们跟包含在史前部落文化残余中的考古材料加以对照,我们就有可能对最古的人的一般状态进行判断……这种假定的原始状态,在很大程度上跟我们当代未开化部落的状态相符合。这些部落的文化,尽管分出了区别和间距,它们仍然具有某些共同的因素,这些因素,看起来就是全人类最古的历史时期的残余。”<sup>③</sup>从这段话里,我们可以看到泰勒运用比较法来处理遗留有两条途径:首先是纵向比较,将一社会中由遗留物(包括考古材料)显示的不同阶段的文化加以比较,排列出这一社会“文化发展的不同阶段”。通过纵向比较,可以将这个社会中的文化历史发展过程复原出来,这个

<sup>①</sup> [英]爱德华·泰勒著,连树声译:《原始文化》,上海文艺出版社1992年版,第7页。

<sup>②</sup> [英]爱德华·泰勒著,连树声译:《原始文化》,上海文艺出版社1992年版,第15页。

<sup>③</sup> [英]爱德华·泰勒著,连树声译:《原始文化》,上海文艺出版社1992年版,第20页。

过程是从最古的原始文化到最现代的状态。当然，这种比较是他所熟悉的欧美文化的自身比较。其次是横向比较，将上述纵向比较得到的序列应用于世界各地的文化中去，与当代所谓“未开化部落”的文化进行比较，将未开化部落的文化一一归位，纳入到第一种比较所得到的顺序中去。于是，经过这两种比较建构出来的文化史就不仅是欧洲文化的进化历程，而是全人类文化进化的历程了，这一历程就是“蒙昧—野蛮—文明”三阶段。蒙昧时代用石器，吃野生食物；野蛮时代有农业，用金属；文明时代发明文字。各个民族都是走同一条进化路线，文化的不同只是发展速度的快慢不同而已。具体说来，就是把欧洲放在进化序列的最先进一端，把所谓“蒙昧”部落放在最落后的另一端，其他民族则按他自己订立的标准分置其间，确立其顺序。这些标准是：有没有工业，各工业部门发展的程度是高还是低，特别是金属加工制造、工具和器皿的制造、农业、建筑术等发展的程度是高还是低，科学知识的普及，道德基础的确定性，宗教和仪式的状况，社会和政治组织的复杂性等。他确定的由低到高的顺序是：澳大利亚人，塔希提人，阿兹特克人，中国人，意大利人。<sup>①</sup> 泰勒将文化发展的差异性错当成文化发展的阶段性，将文化发展的空间性错当为文化发展的时间性。一念之差，单线进化的结论就被他轻而易举地制造出来了：各民族不同的文化只是表明它们在遵循同一路线进化中的不同阶段而已。于此，他的进化理论从逻辑上看也就自圆其说了。

可见，在欧洲中心主义的视野之下，泰勒虔诚地视之为“不只是真理，而且甚至是妇孺皆知的真理”<sup>②</sup> 的理论，是何等荒谬不堪！我们就依他的《原始文化》出版的那一年即 1871 年为例来说，这时候的地球上同时存在着意大利人，中国人，阿兹特克人，塔希提人，澳大利亚人，这都是当时的“现代人”，泰勒却人为地将其排列为蒙昧人、野蛮人、文明人的序列。我们说，这些文化以及其他地区的文化之所以不同，是因为地理环境不同与历史条件各异所造成的，它们向着不同方向发展，而不是进化的快慢所造成的。即使再等三百万年，如果没有文化之间的互相交流与影响，这些文化并不会走向同一，也就是说没有相同的进化阶梯。举例来说，俾格米人的丛林文化如果没有其他文化的侵扰，永远没有可能发展出原子弹技术，因为树上的果实举手可得，并不需要现代技术。当然作为学者，泰勒可能并不是有意地来制造帝国主

<sup>①</sup> [英] 爱德华·泰勒著，连树声译：《原始文化》，上海文艺出版社 1992 年版，第 26 页。

<sup>②</sup> [英] 爱德华·泰勒著，连树声译：《原始文化》，上海文艺出版社 1992 年版，第 31 页。

义谎言和殖民主义的借口，但他预设了当时欧美的文明是最先进的文明。这种立场与偏见却使他把问题看了个颠之倒之。

研究人类宏观文化史还有〔德〕阿道夫·巴斯蒂安 (Adolf Bastian, 1826—1905)、〔英〕约翰·拉伯克 (John Lubbock, 1843—1913)、〔英〕詹姆斯·乔治·弗雷泽 (Sir James George Frazer, 1854—1941)、〔英〕罗伯特·R. 马雷特 (Robert Ranulph Marett, 1866—1943) 等学者。巴斯蒂安的代表作是《历史上的人》(1860)，他在强调人类心理一致说之外，重视特定民族的具体地理环境的相互作用，这从另一个视角解释了文化差异性的问题。拉伯克的主要著作有《史前时代》(1865) 和《文明的起源》(1870)，他用进化观点叙述了宗教发展的诸阶段。弗雷泽的代表作为《金枝》(1890)，他认为人类智力的发展经历了三个阶段：巫术阶段、宗教阶段和科学阶段。巫术赖以建立的思想原则：相似律和接触律。建立在前者基础上的巫术叫做模拟巫术，建立在后者基础上的巫术为接触巫术。马雷特的著作有《宗教入门》(1900)、《心理学与民俗学》(1920) 等，主要研究原始宗教。他认为泰勒的“万物有灵论”不是宗教发展的最早阶段，并提出了“前万物有灵论”(泛生论) 取而代之。

## 二、以摩尔根为代表的宏观人类社会史的构建

美国人类学家路易斯·亨利·摩尔根 (Lewis Henry Morgan, 1818—1881) 也是古典进化论的主要代表人物。摩尔根本是一名律师，他曾参加一个研究印第安人的学会“大易洛魁社”，该社的宗旨是促进美国白人对印第安人的感情，并帮助印第安人解决自身的问题。在此期间，摩尔根多次访问印第安人居留地，探询他们的风俗习惯，培养了与印第安人的感情，并于 1847 年被易洛魁人中的塞内卡部鹰氏族收养为成员。他为了进行亚洲和美洲亲属制度的比较研究，精心设计了一份详细的调查表格，寄给美洲各地以及太平洋各岛屿、远东、非洲等地的传教士和其他一些人，托他们调查各地的亲属称谓。同时，他自 1859 年起，连续 4 年每年进行一次短期的外出实地调查。他创建了亲属关系的研究领域，并以此为基础，研究人类社会进化问题，主要著作有《易洛魁联盟》(1851)、《人类家庭的血亲和姻亲制度》(1871)、《古代社会》(1877) 等，代表作为《古代社会》。

摩尔根社会进化研究的主要结论也是认为人类社会经过了蒙昧—野蛮—文明的发展，其研究思路与方法与泰勒异曲同工。他说：“我们可以根据有力的证据断言，人类一切部落，在野蛮社会以前都曾有过蒙昧社会，正如我们知道在文明社会以前有过野蛮社会一样。人类历史的起源相同，经验相同，进步相同……由于人类起源只有一个，所以经历基本相同，他们在各个大陆上的发展，情况虽有所不同，但途径是一样的，凡是达到同等进步状态的部落和民

族，其发展均极为相似。”<sup>①</sup>对于世界各民族的相异性，他与泰勒一样，认为他们处于不同的发展阶段，而且发展阶段是固定不变的：“人类有一部分生活在蒙昧状态中，有一部分生活在野蛮状态中，还有一部分生活在文明状态中，这是无可否认的；这三种不同的社会状态以必然而又自然的前进顺序彼此衔接起来，这同样也是无可否认的。”<sup>②</sup>较之泰勒而言，摩尔根对人类社会经过“蒙昧—野蛮—文明”三阶段进行了更为系统的论证，这种系统性表现在他用四根重要的支柱支撑了社会进化论大厦。

第一根支柱是生产技术发展阶段论。摩尔根以生产技术发展水平来对原始社会进行分期。他认为在人类社会生活的最重要的四个方面（即生产技术的发明和发现、政治制度、婚姻家庭制度及财产制度）中，生存技术的发展起决定的作用。对原始社会分期并不从摩尔根始，摩尔根的贡献在于将蒙昧和野蛮这两个时代又分别细分出低级、中级和高级三个阶段。他将其依次称为低级蒙昧社会、中级蒙昧社会、高级蒙昧社会、低级野蛮社会、中级野蛮社会和高级野蛮社会，并依据生产技术和生产工具的发明为基础作为衡量每一阶段进步的具体标志。根据摩尔根的描述，我们将其列表如下：<sup>③</sup>

生产技术发展与社会进化三阶段对照表

	蒙昧阶段	野蛮阶段	文明社会
低级	以水果和坚果为食物	发明制陶术	发明和使用文字
中级	食用鱼类和用火	东半球饲养家畜，西半球用灌溉法种植玉米以及使用土坯和石头建造房屋	
高级	发明弓箭	发明冶铁术	

第二根支柱是家庭（家族）发展阶段论。摩尔根首创了亲属制度的研究，他从亲属称谓的角度来分析和推论家族制度的早期类型与历史发展。在1871年出版的《人类家庭的血亲和姻亲制度》中，他将亲属称谓分为两种基本形

<sup>①</sup> [美]路易斯·摩尔根著，杨东莼等译：《古代社会》序言，商务印书馆1977年版。

<sup>②</sup> [美]路易斯·摩尔根著，杨东莼等译：《古代社会》，商务印书馆1977年版，第3页。

<sup>③</sup> [美]路易斯·摩尔根著，杨东莼等译：《古代社会》，商务印书馆1977年版，第9—12页。

式：分类式和说明式。前者指对亲属称呼不进行逐个区别，而是分为若干类别。后者对于亲属或者用基本亲属称谓来说明，或者将这些基本称谓结合起来加以说明，使每一个与“己身”有亲属关系的人称谓各不相同。后来，在《古代社会》中，摩尔根划分了家庭（家族）顺序相承的五种形态，其中第一、第二和第五种形态最为重要，其余两种形态介于中间。这三种形态依次分别对应于三种亲属称谓，而且对应于人类社会发展的三个宏观阶段。根据摩尔根的描述列表如下：<sup>①</sup>

家族制度发展与社会进化三阶段对应表

	蒙昧阶段	野蛮阶段	文明社会
家族发展形态	血婚制家族：基于同代人（嫡亲的和旁系的兄弟姊妹）之内的群婚	伙婚制家族（普那路亚家族）：基于禁止兄弟姐妹婚的群婚	专偶制家族（一夫一妻制家庭）：一对固定配偶结婚而建立 <sup>②</sup>
亲属称谓形态	马来亚式：只以辈分区分为分类标准	土兰尼亚式和加诺万尼亞式：不区分直系和旁系，但在同一辈分中有区分	雅利安式、闪族式和乌拉尔式：明确区分直系和旁系

第三根支柱是氏族理论。这一理论的意义在于帮助他建立了社会政治制度从原始时代到文明时代的发展序列，这个序列就是“以性为基础的社会组织—氏族—胞族—部落—部落联盟—国家”。摩尔根发现了易洛魁氏族，并第一次把它作为古代社会组织的基层单位加以论述。他指出：“氏族就是一个由共同祖先传下来的血亲所组成的团体，这个团体有氏族的专名以资区别，它是按血缘关系结合起来的。它只包括共同祖先传下来的一半子孙。”<sup>③</sup> 原始社会的基本单位是氏族，“氏族、胞族、部落以及部落联盟，它们是顺序相承的几

<sup>①</sup> [美]路易斯·摩尔根著，杨东莼等译：《古代社会》，商务印书馆1977年版，第381—396页。

<sup>②</sup> 摩尔根关于专偶制家族形态出现的时间的表述存在着矛盾，他一会儿说：“无论专偶制家族或父权制家族，都不可能上溯到野蛮阶段晚期。这两种家族形态基本上是近代的产物。而且，在古代社会中，它们是不可能出现的。”（《古代社会》第381页）一会儿又说：“专偶制家族在高级野蛮社会中首次出现。”（《古代社会》第548页）

<sup>③</sup> [美]路易斯·摩尔根著，杨东莼等译：《古代社会》，商务印书馆1977年版，第62页。

个阶段。后来，同一地域的部落组成一个民族，从而取代了各自独占一方的几个部落的联合”。<sup>①</sup> 摩尔根认为氏族是以血缘关系为基础结合起来的团体，人类社会组织的发展过程是“最初以性为基础、随之以血缘为基础、而最后以地域为基础”。<sup>②</sup> 国家是后来的产物，是以地域和财产为基础的。在摩尔根之前，就有人对氏族进行过研究，但不了解氏族在原始社会中的作用，摩尔根受巴霍芬影响，指出母系氏族早于父系氏族，并解释了氏族组织的作用和它的构成原则，即氏族是单系继嗣群，是从事经济生产和分配的单位，并构成社会仪式和礼仪的基础，但它不负担家庭责任。氏族内部成员的构成原则就是：大家都是血亲同胞，人人平等。摩尔根的氏族理论与社会进化的三阶段论的对应关系如下表：<sup>③</sup>

氏族—国家的发展与社会进化三阶段对应表

蒙昧阶段	野蛮阶段	文明社会
以性为基础的社会组织， 氏族	部落（氏族包含其中），部落联盟 (氏族、部落包含其中)	国家

第四根支柱是财产观念发展阶段论。摩尔根建立了原始社会的三种继承法。在蒙昧时代氏族制度建立以前，剩余物品微不足道，同时对于氏族组织以前这些剩余物品的分配法知识缺乏。而在氏族制度建立之后，就出现了第一条继承大法，它规定把死者的所有物分给其氏族的成员。到了低级野蛮社会的财产即出现了第二种继承大法的萌芽，这种继承法是将财产分给同宗亲属，而将其余的氏族成员排除在外。中级野蛮社会的个人财产已有大幅度的增加，人与土地的关系也发生了一些变化。土地的耕种证明整个地球表面均可产生归个人所有的财产。此时第二种继承大法完全建立起来。到了高级野蛮社会，实行第三种继承大法，即将财产给予已故所有者的子女，就取代了同宗继承法。列表如下：

① [美]路易斯·摩尔根著，杨东莼等译：《古代社会》，商务印书馆1977年版，第6页。

② [美]路易斯·摩尔根著，杨东莼等译：《古代社会》，商务印书馆1977年版，第7页。

③ [美]路易斯·摩尔根著，杨东莼等译：《古代社会》，商务印书馆1977年版，第47页以后。

财产观念的发展与社会进化三阶段对应表

	蒙昧阶段	野蛮阶段	文明社会
低 级	在氏族出现之前的剩余物分配法的知识缺乏；	第二种继承法萌芽，在同宗亲属内分配财产	
中 级	在氏族出现以后，实行第一种继承法：在本氏族内分配财产	第二种继承法完全建立：在同宗亲属内分配财产	
高 级		第三种继承法：子女独承已故物主的财产	

摩尔根依靠这四根支柱建构起一座人类社会的“蒙昧—野蛮—文明”的宏观进化史。他排出了一个整齐好看的公式，证明了社会的不断发展进化的理论。他在该书的序言中说：“上述四类事实沿着人类从蒙昧社会到文明社会的进步途径平行前进。”<sup>①</sup> 他与泰勒一样，认为“蒙昧—野蛮—文明”之所以是人类社会进化的共同途径，是因为人类心智具有一致性：“人类出于同源，在同一发展阶段中人类有类似的需要，并可看出在相似的社会状态中人类有同样的心理作用。”<sup>②</sup> “由于人类所有种族的大脑无不相同，因而心理法则的作用也是一致的。”<sup>③</sup>

摩尔根的理论后来受到了诸多人类学家的批评。首先是对摩尔根用生产技术的高低来建构社会发展分期的批评，认为这是忽略了生产中建立起来的人与人的关系。而他所列举的一些生产技术分期特征也存在问题：使用火种不是从“蒙昧时代中期阶段”开始的，而是从人类历史的最初就开始了；野蛮时代中期与晚期的分界不是铁的冶炼而是铜；采集与狩猎以及制陶与农业分列在不同阶段不恰当；食用鱼类不能作为划分阶段的标志，它不过是区域性的地理环境

① [美]路易斯·摩尔根著，杨东莼等译：《古代社会》序言，商务印书馆1977年版。

② [美]路易斯·摩尔根著，杨东莼等译：《古代社会》序言，商务印书馆1977年版。

③ [美]路易斯·摩尔根著，杨东莼等译：《古代社会》，商务印书馆1977年版，第8页。

造成的。其次是对家庭发展理论的批评，一些西方学者认为血缘家庭和普那路亚家庭是臆想的结果。具有马来式亲属称谓的夏威夷岛居民，摩尔根将其说成蒙昧中级阶段，而实际上夏威夷土著社会早在18世纪前就已接近阶级社会，处于国家萌芽阶段。又，摩尔根认为马来亚式亲属称谓是最原始的，实际上，马来亚式亲属称谓中已有了父系亲属称谓。摩尔根的亲属称谓基于婚姻的观点亦不准确，一些人类学家认为亲属称谓仅是亲属间行为态度的表现；而且亲属制度有无进化顺序，值得批评。再次，对于摩尔根氏族理论的批评，一是认为氏族制度不是普遍存在，二是反对母系氏族制先于父系氏族制。一些人类学家认为，现代存在的从事采集、狩猎和初期农业的民族有母系、父系、双系或两可继嗣的情况，足以否定母系制先于父系制。<sup>①</sup>

在古典进化论中，研究社会发展史的还有〔瑞士〕巴霍芬（Johann Jacob Bachofen, 1815—1887）、〔英〕麦克伦南（John Furgasor McLennan, 1827—1881）等学者。巴霍芬的代表作为《母权论》（1881）认为母权制先于父权制，在母权社会中，妇女行统治权。后来的研究认为，存在着一个母系社会而不存在一个母权社会。母系社会的家庭谱系以女性为计算线索，但政治、经济、宗教权力由男性掌握。麦克伦南首次提出外婚制与内婚制的概念，外婚制就是禁止具有共同血缘或血统的人之间结婚的禁令，内婚制则是除了在有共同血缘或血统的人之外不能结婚的禁令。

总之，人类学史上的第一个流派古典进化论，关注人类文化与人类社会的宏观发展，为学科的建立作出了贡献。然而，这种进化论是单线进化论，不考虑环境与地理所造成的文化的区域性与民族性，其立论基础是人类心智能力的一致性。这一理论以西方文化的“进步性”为前提，为欧洲中心主义作了论证。后来的人类学者批评古典进化论是一种“猜想的历史”（conjectural history）或“推测的理论”（speculative theory）。<sup>②</sup> 古典进化论的基本结论与研究方法在20世纪初即已被悬置，“今人欲得初民社会的正确知识，不取摩尔根

<sup>①</sup> 这些批评意见可参阅以下诸书的介绍：吴文藻：《文化人类学》，载王铭铭编选《西方与非西方》，华夏出版社2003年版，第12—16页；董思正：《摩尔根的模式与中国的原始社会史研究》，载王铭铭编选《西方与非西方》，华夏出版社2003年版；黄淑婧、龚佩华：《文化人类学理论方法研究》，广东高等教育出版社1996年版，第48—53页；[日] 绫部恒雄著，周星等译：《文化人类学的十五种理论》，贵州人民出版社1988年版，第14页；夏建中：《文化人类学理论学派》，中国人民大学出版社1997年版，第40—41页；宋蜀华、白振声主编：《民族学理论与方法》，中央民族大学出版社1998年版，第22页。

<sup>②</sup> E. E. Evans-Pritchard: *Social Anthropology and Other Essays*, The Free Press of Glencoe, 1964, p. 24, p. 28.

的《古代社会》，而读罗伊的《初民社会》和里弗斯关于社会组织的著作”。<sup>①</sup>

## 第二节 传播学派<sup>②</sup>

传播学派是将人类社会文化的变迁归因于从一起源地传播到其他地方的学派。传播学派本来侧重于研究文化的地理、空间与地方性变异，但由于它的主导倾向是从传播的角度解构进化论的人类文化史，同时重构一部同样庞大的新的历史文化史，故传播学派仍属历史理论。与进化论认为文化发展的主要途径是进化相对立，传播学派的理论核心则是认为传播与移动是文化发展的主要途径。史密斯所举的一个例证可见一斑：

试举火柴为例。自从远古以来，人们早就想出种种取火的方法，而且利用它们。但在18世纪之末和19世纪之初，大家看中了一种特殊的方法，屡次改良，力求简便，结果就有一个人发现，他能在一根细柴的末端，涂上一种化学的混合物，由磨擦而生火。从现在看来，这是极其简单明显的方法；但是我们知道，经过了无数年代的尝试，才有这种成绩，而且到底是由一个人使之实现的。就历史而言，我们知道这种发明是从某处传遍于全世界。倘若有一位欧洲游客，事先不明了这种史实，偶然在从来没有白种人足迹的地方，拾到一根火柴，他必然断定这根火柴的发现，可以证明该地和利用这种英国发明品的人，发生过直接或间接的关系。倘若这位游客不是平常人，而是一位拘泥学理的人类学家，他就必须假定这样简单的东西是当地野人单独发明的了。

反之，假若这位游客属于我们的敌人所谓人类学界的“播化派”，他必定承认这根火柴的本身，就是文化传播的铁证——一个头脑清楚的常人，不论他对于火柴的历史是否熟悉，都要这样承认。这一根火柴，在他看来，若不是由发明处直接传入，便是由某一社会传入，而这一社会必定从发明处直接或间接学过火柴的制造术。找到这根火柴的人，纵然一望而知这是瑞典或日本制造的火柴，也不致变更他的意见；因为这两个国家的制造火柴者，无非是从最初的发明人承受这种技术，而这位发明人既不是瑞典人，也不是日本人。我们播化派认为在有史以前，每一种发明的起

<sup>①</sup> 吴文藻：《文化人类学》（1932），载王铭铭编选《西方与非西方》，华夏出版社2003年版，第8页。

<sup>②</sup> 本节内容主要依据〔苏〕托卡列夫著，汤正方译：《外国民族学史》第五章，中国社会科学出版社1983年版。

源、发展与流传，都和火柴经过同样的历程。①

在这段引文中，表达了传播学派三个基本观点：一是人类的独立发明是有限的，二是世界的文明都是由少数几个文明传播的结果，三是传播是一个历史过程。

传播学派分为德奥学派和英国学派。德国传播学派的理论先驱是德国地理学家弗里德里希·拉策尔（Friedrich Ratzel, 1844—1904），他的代表作为《人类地理学》（两卷本，1882—1891）、《民族学》（三卷本，1885—1888）、《土地和生活》（1901—1902）等。他重视研究自然环境对一个民族的内部生活和文化形成以及各族之间交往的性质产生影响的一切形式。他认为自然条件造成的各族文化之间的差异，由于部落迁徙、掠夺、种族类型的混合、商业、交换、交通发展等各族之间的联系（即文化传播）而逐渐消除。因此，他的侧重点在于各族文化互相联系的问题。② 他的学生莱奥·弗罗贝纽斯（Leo Frobenius, 1873—1928）在《非洲文化的起源》（1898）中，提出了“文化圈”（culture Circles）概念，其特点是：每一个文化圈都具有一系列主要来自物质文化领域的特征。弗罗贝纽斯特别划分了包括刚果河流域、下几内亚河和上几内亚河沿岸在内的“西非文化圈”，这个文化圈的特征（文化要素）有：两面坡房盖的直角房屋、用植物作弦的弓、编制的盾、用植物作弦的多弦的乐器、沙漏计时器式的鼓、假面具等。他接着追溯文化圈的历史，认为西非文化圈起源于东南亚，并把它称为“马来亚尼格罗文化”。此外，他在非洲还划分了两种“亚细亚”文化：比较早期的、对北非和东北非产生强烈影响的“印度文化”，以及最晚出的、只是表面接触到北非的“闪米特文化”。非洲本土最古老的文化层是“尼格罗文化”。这种古老的“尼格罗文化”与更年轻的“马来亚尼格罗”文化和“亚细亚”文化的混合中，产生了一种全新的“非洲”文化。它的因素是非洲特殊的：这就是非洲的皮革盾牌、从矛尖头发展而来的刀、乐器弓、圆锥式的茅舍等。

德奥传播学派的代表人物是德国人类学家弗里茨·格雷布内尔（Fritz Graebner, 1877—1934）和奥地利人类学家威廉·施密特（Wilhelm Schmidt, 1868—1954）。格雷布内尔主要著作有《大洋洲的文化圈与文化层》（1905）、《民族学方法论》（1909）等。格雷布内尔的理论被称为“文化圈理论”，他本

① [英] 埃里奥特·史密斯：《文化之传播》，载史密斯等著，周骏章译：《文化的传播》，上海文艺出版社1991年5月据商务印书馆1937年版影印，第2—3页。

② [苏] 托卡列夫著，汤正方译：《外国民族学史》第五章，中国社会科学出版社1983年版，第139页。

来就是一位历史学家，当进入人类学领域时，他试图把民族学（人类学）变为严格的历史科学。他最初选择澳大利亚和大洋洲作为研究区域，认为这个地区有6—8个单个的和独立的“文化圈”，其中每一个“文化圈”是由一定数量（5—20个）文化因素构成的，无论是物质文化形式，还是社会生活和精神文化现象，都可以作为文化因素。他认为要寻觅文化传播的痕迹，当先分析“文化亲属关系”，其标准有二：一是“质的标准”，例如物质的东西的形状及社会制度或观念的构造与作用；二是“量的标准”，即指质的类似点的多少。<sup>①</sup> 格雷布内尔把人类形形色色的文化归结为单个的、一次的现象。凡是相同的文化现象，不论在什么地方，他都宣布为属于某一个文化圈，因而也起源于某一个中心。不论哪一种文化事实，是弓箭、头冕、男性结社也好，还是图腾崇拜、风葬习俗、月亮神话等也好，每一种事实的出现，在格雷布内尔看来，在历史上，在某一个地方，仅仅是-次，并且从最初起就属于某一种文化，后来传遍了各个国家。<sup>②</sup> 他在将由传播而形成的文化圈内的文化因素标示在地图上时，发现有的文化圈彼此有部分重叠，形成了“文化层”，并可由此推算出各文化层出现的时间顺序和文化现象的转移道路，文化层就能显示出时间上的先后顺序。在格雷布内尔看来，世界文化的历史，就是若干文化圈及其组合在世界范围内迁徙的历史。于此，本来看似研究文化的横向的、空间的地理传播的传播学派，也可以建构出纵向的、时间的世界文化的宏观历史。

在格雷布内尔的直接影响下，形成了“维也纳民族学派”，也称为“文化历史学派”，施密特是这个学派的代表人物。他的文化研究是为宗教教理服务的，主要著作有《神灵思想的起源》（1912—1955）、《比较宗教史》（中译本为《原始宗教与神话》）、《民族学的文化史学方法》（1937）等。施密特将格雷布内尔的“文化圈”理论作为立论的基础，力图使格雷布内尔的“文化圈”具有文化发展的世界历史性阶段的性质，赋予它们以更广泛和更普遍的名称，使它们摆脱最初在格雷布内尔理论中所具有的纯地区性标志的特征。他将人类社会文化的纵向发展和他对当时存在的所谓“原始文化”圈的划分对应起来，概括出文化发展顺序的四级阶梯：原始文化圈（采集阶段）、第一级文化圈（生产阶段）、第二级文化圈和第三级文化圈。原始阶段的种族，都是采集食物者，包括俾格米人、澳大利亚东南部、塔斯马尼亚各部落、古爱斯基摩、南非各部落等。第一级文化圈是那些已经开始开辟自然界的“文化圈”：女人从采集植物进而为栽培植物，这就进到了原始的园艺文化阶段，也就是外婚制的母系

<sup>①</sup> 林惠祥：《文化人类学》，商务印书馆1991年版，第36页。

<sup>②</sup> [苏]托卡列夫著，汤正方译：《外国民族学史》第五章，中国社会科学出版社1983年版，第152页。

文化圈。在以大家庭、父系组织为特征的文化圈中，男人由打猎进而为畜养；而在另一种外婚制的父系文化圈中，则产生了图腾崇拜。该阶段存在着：家长制游牧部落文化圈、外婚制父权、图腾、较高层次狩猎部落文化圈，外婚制母权、园艺部落文化圈。包括乌拉尔—阿尔泰人、印度—欧罗巴人、哈米特—闪米特人等。第二级文化圈为较发达的农业阶段。该阶段存在着：自由父权制文化圈、自由母权制文化圈等。包括波利尼西亚、美拉尼西亚、苏丹、印度、西亚、南欧等。第三级文化圈是亚洲、欧洲和美洲古代高级文化。这个文化圈理论的目的与古典进化论一样，也是要建立一个宏大的人类文化史。施密特采取与进化论不同的方法，建构出了一个由传播所形成的宏观的人类文化史。“然而，这些阶段的确立，如同进化学派古典作家一样，在很大程度上是以主观估计为基础的，也就是以作者在经济、社会形式、宗教等发展阶段上的先验论观点为基础的。”①

英国传播学派的代表人物是威廉·里弗斯（William H. Rivers, 1864—1922）、埃里奥特·史密斯（Elliot Smith, 1871—1937）和威廉·詹姆斯·佩里。里弗斯的人类学代表作为《美拉尼西亚社会史》（1914）。他认为各族的联系及其文化的融合，是发动各种导致人类进步的力量的主要推动力。他在建构美拉尼西亚社会史时指出：在大洋洲可以看到来自印度尼西亚的几次迁徙浪潮，最晚的两次迁徙浪潮，一次是美拉尼西亚南部、东部以及波利尼西亚，他称为“卡威族”，一次是美拉尼西亚西北部的“拘萨族”。而在这两族迁入前，原先生活在大洋洲的居民为“两合族”。这个“两合族”也不是纯粹意义上的土著，而是比较早期的移民与当地土著的混合。里弗斯认为每一次移民浪潮都带来了一定的文化要素，如“卡威族”带来了图腾崇拜、死者崇拜、太阳和月亮崇拜、个体婚姻、弓和剑、家畜饲养等。里弗斯与格雷布内尔不同，后者认为社会制度和文化要素产生于同一个地方，被传入地的相同要素都是由发源地带入的；而前者则认为，有些要素是由于不同文化碰撞时才产生的，如秘密结社在美拉尼西亚的产生，是因为外来人（卡威族）处于少数而不得不秘密活动的宗教仪式。另两位英国传播学派代表人物史密斯和佩里则持极端传播主义的观点。他们认为世界文化都是从一个中心传播出去的，这个中心就是埃及，故被称为“泛埃及主义”。史密斯后来提出埃及中心说。他在《古代埃及人》、《人类的历史》等著作中列举证据，说明古代埃及的文化发生最早，埃及农业技术、冶金术、造船术、政治组织、宗教、灵魂不灭、木乃伊、文字、科学和艺术，都传播到各地。他的学生佩里又就埃及文化传播的原因作出解

① [苏] 托卡列夫著，汤正方译：《外国民族学史》，中国社会科学出版社1983年版，第161页。

释：埃及文化的传播者是那些到处寻找贵重金属和其他珍宝的人们，他们不断把文化带到各地。在他们找到了珍宝的地方，便与当地居民混合起来，于是产生了各种新的文化。这些文化随着远离埃及中心的程度而逐渐贫乏。于是，一部埃及文化的传播史也构成了人类的宏观文化发展史。

传播学派批评进化论忽视传播在文化发展中的作用，重视各种文化之间的联系与交融，为人类学理论的发展作出了贡献。然而，传播论只是解释文化现象的一种视角，文化现象并不能完全用传播主义去解释，那种以文化因素的机械组合来解释文化以及以某一种文化的传播来构建世界文化史的观点显然与事实本身不符，因而缺乏说服力。

### 第三节 历史特殊论派

以美国著名人类学家弗兰茨·博厄斯（Franz Boas, 1858—1942）为首的“历史特殊论派”（亦称“博厄斯学派”）是一种以历史特殊论为基本理论核心、以文化区为研究方法、以文化相对主义为研究态度而建立起来的人类学理论。

博厄斯出生于德国的一个犹太人家庭，先后在海德堡及波恩大学学习物理学和地理学。他的大学求学过程，一方面是纯粹智识的追求（物理学），另一方面是对周围世界感性的兴趣（地理学）。1883—1884年他参加巴芬岛实地考察，这次考察比马林诺夫斯基去特罗布里恩德岛做田野工作早了30年，它改变了博厄斯的学术生涯。生活在爱斯基摩人中一年多的经历，使博厄斯开始建立起文化相对性的信念，对他出生所在的德国文化传统甚至整个西方文明的优越性展开批判。1887年博厄斯加入美国国籍，自此，他在美国西北海岸做了一系列的印第安部落调查。这些长时期调查，尤其是有名的温哥华岛上的奈扣特尔族研究，使博厄斯自我训练（而非大学中的职业化的专业学科训练）了他在人类学各个不同领域的研究方法。<sup>①</sup> 博厄斯一反宏观人类文化史的建构，重视并强调微观的、具体的文化史研究。他和他的学生们通过小心而细致的田野工作，批评了早期人类学家所提出的宏大理论，构建了新的影响美国和世界数十年的人类学理论。人们往往将摩尔根称为“美国人类学之父”，而将博厄斯称为“美国现代人类学之父”。博厄斯的主要著作有《种族、语言与文化》

<sup>①</sup> 有关博厄斯的个人经历介绍，可参阅列维-斯特劳斯《今昔纵横谈》，北京大学出版社1997年版；阿兰·巴纳德《人类学历史与理论》，华夏出版社2006年版；吴泽霖、张雪慧：《简论博厄斯与美国历史学派》，载王铭铭编选《西方与非西方》，华夏出版社2003年版；林开世：《博厄斯的文化相对观》，载庄孔韶主编：《人类学经典导读》，中国人民大学出版社2008年版。

(1940)、《美国印第安人语言手册》(1911)、《原始人的心智》(1911) 等。其理论上最重要的代表作是《原始人的心智》。

历史特殊论派的核心理论是“历史特殊论”。博厄斯认为，每个文化集团都有自己独一无二的历史，这种历史一部分取决于该社会集团特殊的内部发展，一部分取决于它所受到的外部影响。他认为传播论的“传播”以及古典进化论关于文化进化普遍规律皆不能用来成功地解释世界各地许多相似的文化现象，因为各种文化是各个社会独特的产物，文化现象的相似性实际上都有其各自发展的历史线索和特殊的原因。要理解或解释某一特定的文化，最正确的做法就是重建该文化走过的独特道路，即构拟该文化的历史。这里涉及博厄斯对普遍规律与特殊历史之间关系的看法。有的批评者往往认为博厄斯不重视理论的建构，他的研究只是提供了一些材料，这是表层看法。从博厄斯在《种族、语言与文化》一书中讲到“人类学研究的目的”<sup>①</sup> 来看，博厄斯非常重视人类普遍文化历史的建构和人类文化发展规律的探索。由于古典进化论与传播学派并没有提出建构历史和探索规律的有效理论，其宏大话语便成了前车之鉴，博厄斯的研究任务就是要重建人类文化史和重新探索文化发展规律。博厄斯认为，人类学的任务就是研究社会生活现象的全部总和，因为这种总和方能构成人类的历史，即从冰河时期直到现代的一切历史时期的历史。同时，博厄斯时刻也没有忘记对于文化发展普遍规律的探索，他在《原始艺术》中对原始艺术发展规律的分析非常清晰地显示了这一点。

既然博厄斯重视普遍意义上的历史及规律，为什么又成为历史特殊论者呢？可能博厄斯认为普遍的历史必先通过研究各种族的具体的、特殊的历史以后方能达到，而不是一种坐在摇椅上好高骛远的空想。对于揭示文化发展规律的研究，也不是仅凭外表相同就用人类心理的同一性或传播去解释成一定有“历史联系”，因为外表相同的东西可能有根本不同的来源和根本不同的功能；而是要去进行具体的实地的考察与分析。由此推断，博厄斯不是不要理论，不研究普遍规律，而只是反对抽象假说的理论。为此，他提出“历史方法”，认为人类学家要发现普遍的法则，需要揭示环境条件在文化创造与变迁中的作用，用历史的眼光实现历史的连接。这是研究一种文化具体历史的方法。因此，博厄斯的研究逻辑为：必先研究具体的历史，方能揭示普遍的规律，进而达到对人类历史的重建。他在后期之所以十分强调资料的搜集，可能是认为古典进化论造成的影响积重难返，必须运用矫枉过正之策略以达到“片面的深刻”方能救之。

<sup>①</sup> Franz Boas: *Race, Language and Culture*, New York: Macmillan, 1949. (Cf. reprint Free Press, 1966) pp. 243-259.

历史特殊论的理论基点必然导致运用文化区的研究方法，因为具体的历史只有在一个具体的文化区里面方可进行研究。在普遍历史目前还无法建立起来的时候，就更需要去研究具体文化区的历史。博厄斯说：

如果认为文化是沿着一条道路发展而来的，那么想要证实这种论点必须详细地研究各个民族文化的历史变化，还必须说明这些文化在发展中有哪些共同点。我们可以有把握地说，近年来分析研究的结果已充分证明：如果想要找到文化发展中某些源远流长的共同点，使我们能将千差万别的文化体系列为一条发展世系，并使它们各得其所，那么，这样的共同点是根本不存在的。另一方面，许多能动条件的存在，这些条件的基础是环境、生理、心理和社会因素可以在世界不同的地区产生类似的文化现象，这样，某些历史现象即可用更为普遍的能动观点去观察。遗憾的是现在还找不到历史资料，由于对于史前时期的研究未能揭示文化变化的具体顺序，因此，唯一的研究方法只能是地理的方法，即研究文化的分布情况。<sup>①</sup>

所谓“文化区”（culture area），是博厄斯学派研究文化的单位。博厄斯是在整理民族志资料搞陈列品分类时提出了“文化区”概念的，后来博厄斯的学生威斯勒（C. Wissler, 1870—1974）对此进行了详细阐述。

“文化区”首先是一个空间的概念。威斯勒认为文化是由各个层次的单元所组成的一种完整的结构。这种文化结构包括多种层次，最小的单元叫做“文化特质”（traits），如一把锄头。比文化特质高一层的单位是“文化丛”（cultural complex），它是由一系列相互关联的文化特质构成。比文化丛更高一层的单元，是“文化型”（types），如日本人受汉文化影响，与汉人在书法上属同一类型。而欧洲人用硬笔尖、蘸墨水，与汉人不同，就属另一种类型。同丛、同型的文化特质占据着一定的空间，这个空间地域称做“文化带”，它是以一系列相关的文化丛互相结合，表现出一定的独特性，并占有一定的地域。而“文化区”的地域则更为广阔。同一文化区内存在着一系列基本相同的、在生产和生活上最为重要的文化丛。威斯勒注意到文化区内的上层建筑与该区的物质文化联系在一起，结合成一个丛体存在。他把南北美洲的印第安人分为两大文化区，即原始狩猎文化区和农业文化区。前者包括北冰洋南岸、北美的北部、西部、太平洋沿岸；后者以中美洲为中心，向南北两方扩散。每个大区

<sup>①</sup> [美] 弗朗兹·博厄斯著，金耀泽译：《原始艺术》前言，上海文艺出版社1989年版，第8—9页。

中，又分若干小区，如在原始狩猎文化区内，又可分为：北加拿大区（主要依靠驯鹿）、太平洋西北岸区（主要从事捕鲑鱼）、大平原区（主要获野牛）。①

“文化区”同时也是一个时间概念。由于威斯勒将文化类似性看做文化相互影响的结果，由此产生了从文化区概念向年代—区域（Age and Area）概念的转变。他假定分布范围广泛的文化要素比分布范围狭小的传播年代古老，即文化是有时间观念的；同时文化又是从一个中心向四周传播开去的。因此，研究文化既要考虑到空间因素，又要考虑到时间因素。他得出一个规律：时代越古，散播的距离越远，这就是年代—区域概念。他根据上述推论，把居于文化区域中心的几个部落视为文化中心，也是文化起源地，文化诸要素即从此中心以同心圆的形式传播开去。但后来经罗维、克鲁伯等人的研究，发现威斯勒等人最初假定的文化圈结构（文化中心）并不存在，而且，即使有传播，每个部落接受外来文化的态度也是显著不同的。也就是说，接受者的态度造成了文化不可能以理想的以石击水的同心圆形态传播开去。因此，即使有所谓文化中心，其传播地域也应该是不规则的。威斯勒的文化—区域概念后来在 30 年代后半期，由克鲁伯引入了新的生态概念，文化区域论得到进一步发展。

“文化区”还是一个“强度”概念。克鲁伯的文化研究是在威斯勒的食物文化区的启发下进行的，又对威斯勒有所发展。1939 年他出版了《北美土著民的文化区和自然区》，这是他研究文化区的代表作。他非常重视与自然环境差异相对应而表现出的文化特征差异。在这本书中，他系统地提出了有关文化区的看法：首先，文化区虽然与自然环境有关系，但是前者并不受后者决定，文化的发展是由于文化本身的作用。其次，文化区都有文化高峰，指文化特征最丰富的地方。高峰是该文化区内的中心，中心向四周释放影响，一直到该区的边缘，强度也逐步减弱。文化强度可以通过文化要素数目的计算来测定。最后，处于文化区相邻地域的文化拥有的共同文化要素远多于文化中心地。从博厄斯经威斯勒到克鲁伯，历史学派的文化区方法论已臻完善。可以说，文化区这个概念发展成理论，“几乎是整个美国人类学派的集体成果”。②

由文化特殊论也必然导出文化相对论。文化相对论是一种认为文化只能依据发生该文化的地理环境、社会环境和历史传统等背景来理解与评价的学说。它既是一种文化理论，也是一种文化态度，又是一种文化策略，还是一种研究

① 参阅黄淑婷、龚佩华：《文化人类学理论方法研究》，广东高等教育出版社 1996 年版，第 185—186 页。

② 参阅夏建中：《文化人类学理论学派》，中国人民大学出版社 1997 年版，第 86、75 页。

方法。

首先，作为一种文化理论，文化相对论强调环境与历史对于一种具体的特殊的文化形成的影响。博厄斯在1911年出版的《原始人的心智》中认为，“环境对人的习俗和信仰有重大影响”，这种影响有助于决定习俗和信仰的特殊形式。“然而，这些形式却主要建立在文化条件的基础之上，而这些条件本身则是历史原因造成的。”<sup>①</sup>他在1927年出版的《原始艺术》中关于文化相对论的论述则进一步强调文化与历史传统、社会环境及地理环境之间的关系：“任何一个民族的文化只能理解为历史的产物，其特性决定于各民族的社会环境和地理环境，也决定于这个民族如何发展自己的文化材料，无论这种文化是外来的还是本民族自己创造的。”<sup>②</sup>

其次，作为一种文化态度，文化相对论认为各民族文化的价值是平等的，文化没有优劣、高低之分，衡量文化的标准是相对的，因为任何一种文化都有其存在的价值，每个文化的独特之处都不会相同，每个民族都有自己的尊严和价值观，故而一切评价标准都是相对的。博厄斯的学生本尼迪克特曾对文化相对论作过一个形象的比喻。她将人类潜能看做一个全弧，每一种文化无论多么微小，多么原始，或多么巨大，多么复杂，都是从人类潜能巨大的弧圈中选择了某些特征，朝着自己的特殊方向发展。<sup>③</sup>而且各种文化内部都达到了一定程度的整合，都是具有某种主导目的的有机结构，于是各种文化便是千差万别的，那么各种文化都同样是有效的，多样性是不可避免的，行为的价值标准和是非标准只有在一定的文化参照系之内才有意义。现代文化和所谓的“原始文化”都是同等的实现人类潜力的方法，不能认为现代文化比原始文化来得先进或高级。这是一种尊重世界各民族文化的态度，是一种理解他人、关心他人的态度，是一种对人类前途充满深刻人文关怀的态度。

再次，作为一种文化策略，文化相对论对欧洲文化中心主义起到了颠覆作用。后来的解释人类学“实质上是文化内部或文化之间交流的相对主义模式”。“面对不可否认的政治和经济权力的全球性结构，作为相对主义和解释人类学实践化身的民族志，向发源于西方而依然占据特权地位的全球均质化观点、普同化价值观、忽视或削弱文化多样性的社会思潮及其对现实的界说提出

<sup>①</sup> [美] 弗朗兹·博厄斯著，项龙等译：《原始人的心智》，国际文化出版公司1989年版，第89页。

<sup>②</sup> [美] 弗朗兹·博厄斯著，金辉译：《原始艺术》前言，上海文艺出版社1989年版，第8页。

<sup>③</sup> [美] 露丝·本尼迪克特著，何锡章等译：《文化模式》米德序言，华夏出版社1987年版。

了挑战。”<sup>①</sup> 博厄斯以及他的学生们批评西方一些学者提出某种文化发展与评价的绝对标准总是反映出西方人自己的文化，因此，研究者需要克服偏见。他在1911年《原始人的心智》中说：“在我们思考所有问题时，我们都受自己所处社会环境的制约。但在世界所有民族中，人类大脑活动所展示的形式具有无限的多样性。为了清楚地理解这种多样性的形式，一个人必须努力排除所有产生于那个特定社会环境的见解和情感。他必须尽量使自己的头脑适应他所研究的那个民族的思维。他的偏见构成了他生活在其中的文明的那些观念的基础。从这种偏见中解脱得越彻底，他就越能更好地解释人类的信念与行为。他必须遵循对他来说是新的思路。他必须亲身体验新的情感，了解这种思路和情感是如何在自己所不熟悉的环境中引导人们采取行动的。人们的信仰、习俗，个人对日常生活事件的反应，都使我们有充分的机会观察人的大脑在各种条件下有何表现。”<sup>②</sup> 博厄斯在这里提出了一个问题，即研究者的立场需要站到他所研究的那个民族的立场上并采用被研究者的视角，而不能仍然是欧洲文化中心的立场与视角；而只要用被研究者的视角去观察问题，那么社会环境、地理环境、历史传统就会被注意，对文化的评价的标准就不再是西方文化的标准了。他在《人类学和现代生活》一书中又说：“只要我们突破现代文明的局限，去看看别的文明，就会发现争取最大利益的困难大大加强了。中非黑人、澳大利亚人、爱斯基摩人和中国人的社会理想与我们的非常不同，他们赋予人类行为的价值观是不可比较的，如一个民族认为好的常常被另一个认作是坏的。”<sup>③</sup> 这个看问题的方法在后来特别是20世纪后半个世纪的人类学者中成为一种非常重要的视角，即所谓“他者的目光”或本地人的视角。

最后，作为一种研究方法，文化相对论包含了对解释过程本身的认识论反思。

对于文化相对论，我们可以比较容易地提出许多批评，例如可以说它只看到了文化特殊性、民族性的一面，主张对所有人类社会文化差异性给予基本尊重，却忽略了普遍性的一面，使我们无法进行任何科学进步所不可缺少的理论纲领的建构；它强调内部观察的角度，忽视了外部的角度；它假设文化与社会是封闭的自足的系统，但实际上，文化是变迁的；它声称所有的文化价值系统

<sup>①</sup> [美]马尔库斯·费彻尔著，王铭铭、蓝达居译：《作为文化批评的人类学》，三联书店1998年版，第56页。

<sup>②</sup> [美]弗兰兹·博厄斯著，项龙等译：《原始人的心智》，国际文化出版公司1989年版，第53—54页。

<sup>③</sup> [美]弗兰兹·博厄斯著，刘莎等译：《人类学与现代生活》，华夏出版社1999年版，第130—131页。

都具有平等的有效性，因而导致我们无法进行道德评判；如此等等。但更为重要的是，我们要看到文化相对论是文化研究中的革命性观点，由于它对欧洲中心主义的颠覆、对环境与历史的重视以及对不同民族文化的尊重，带来了学术研究的大踏步推进。它“提供了建立于经验事实基础上并充满伦理道德色彩的相对主义，对其他社会科学学科过于热忱地信奉普同化、规律化的科学模式，过于轻视和忽视人类多样性的缺点提出了挑战。”<sup>①</sup>而且，博厄斯学派的总体倾向并没有忽视普遍性，也没有忽略外部角度，更没有假设文化与社会是封闭自足而忽略变迁。至于说到价值观，我们认为，博厄斯学派的文化相对主义，绝不是那种极端的相对主义。我们必须将对各种不同文化的价值判断与对各种不同事件的价值判断区别开来。博厄斯讲的是一种文化，而不是讲具体事件。博厄斯在第二次世界大战中投入反战、反纳粹及反种族歧视的运动的经历，亦可证明他绝不是一个“所有的存在都是对的”那种极端的相对主义者。文化相对论的意义“定位在人们如何处置诸如种族中心主义一类的文化价值观念以及人们如何直面种族大灭绝的观念等更为实用的领域内”。<sup>②</sup>马尔库斯和费彻尔在说到作为相对主义模式的解释人类学时就强调这种价值判断，他们认为文化相对论“不推崇极端的宽容主义，也不反对归纳。在这些前提下，解释人类学作为一种民族志的反思，在人类学及其相关社会科学中，履行一种有价值的批评功能”。<sup>③</sup>正因为文化相对论是人类学的一项很了不起的理论发明，它在人类学领域长时期地起着相当大的作用。

在博厄斯的弟子中，有一大群创造性的学者，他们基于博厄斯的思想而建立了一些著名的分支性理论。除了上面提到的以外，还有如下一些理论：克鲁伯的文化面貌理论、罗维的初民社会理论、本尼迪克特的文化模式论、米德与本尼迪克特的文化与个人关系的研究理论、萨丕尔的语言结构制约思维的假说等。阿尔弗雷德·路易斯·克鲁伯（Alfred Louis Kroeber, 1876—1960）的代表作是《文化成长的面貌》，他的文化观是一种“超机体论”的文化观。他认为文化具有“超有机体”的性质，同时也是“超个人”的。个人只是文化的代言人，是文化的例证。文化完全可以不受个人影响而独自发展。他研究西方妇女三百年服饰的变化，目的就是证明作为文化一种要素的服饰，其发展有自

<sup>①</sup> [美]马尔库斯、费彻尔著，王铭铭、蓝达居译：《作为文化批评的人类学》，三联书店1998年版，第41页。

<sup>②</sup> [美]麦克尔·赫兹菲尔德著，刘珩等译：《什么是人类常识：社会和文化领域中的人类学理论实践》，华夏出版社2005年版，第35页。

<sup>③</sup> [美]马尔库斯、费彻尔著，王铭铭、蓝达居译：《作为文化批评的人类学》，三联书店1998年版，第56页。

身的规律与轨迹，并不受人为因素的影响。1944年他又出版了《文化成长的形貌》，此书试图在哲学、语言学、雕塑、绘画、戏剧、文学、音乐及科学领域中，找出文化不受个人因素影响的成长的周期曲线，进一步证明他的“文化超有机体”和文化非个人的理论。罗伯特·哈里·罗维（Robert Harrt Lowrie, 1883—1957）的主要代表作是《初民社会》（1920）、《文明与野蛮》（1929）等。他认为“物质文化的历史”与“社会组织的历史”之间存在着重大分别。<sup>①</sup>他主张物质文化容易评判优劣，比如铁斧比石斧耐用、锋利；但是社会生活、精神生活则难以比较。他在《文明与野蛮》中认为现代文明只不过是从四面八方东拼西凑起来的一件百衲衣。他的《初民社会》是取代摩尔根《古代社会》成为研习人类学的必读书，列维-斯特劳斯就是读了这本书受到启发与影响走上人类学研究道路的。爱德华·萨丕尔（Edward Sapir, 1884—1939）主要从事语言研究，代表作为《语言论》。他批评了将语言看做思维外衣的看法，认为“语言并不像一般的但是肤浅的想法那样，是贴在完成了的思维上的标签。”<sup>②</sup>后来在《作为一门科学的语言学的地位》中明确宣称：语言强有力地制约着我们对社会问题和社会过程的看法。人类并不仅仅生活在客观世界中，而是在很大程度上受制于已经成为他所属的那个社会的表达工具的特定语言。认为语言仅仅是解决交际和思考方面特殊问题的一种偶然使用的工具，这实在是一种错觉。事实上，“现实世界”在很大程度上是由有关群体的语言习惯不自觉地建立起来的。他的学生B·沃尔夫进一步发展了这一思想，形成了著名的“萨丕尔—沃尔夫假说”。这一假说的核心是“语言结构制约着思维模式，因而也决定着对外部世界的认知”。例如我们面前一块石头掉下来，这对于所有在场的观察者来讲，应当是同一个事件，但是，各种语言从客观事物中截取的信息是不同的。如讲法语的人将石头归于阴性类，讲德语的人将其看成是阳性的；对于说英、法、德语的人来讲，必须说明这个运动是什么时间发生的，但对讲夸奇乌都语的人来讲，无此必要；如此等等。人们会自然地倾向于认为自己语言中所突出的信息类别是重要的，是代表了世界的客观真相，而且是代表了对事物的看法的唯一正确的角度。如果从这种习惯出发去建立哲学思想系统，最终会导致不同的宇宙观。所以不同的语言会导致不同文化形态的出现。在萨丕尔看来，我们生活其中的世界是一个连续体，任一语言的所有要素不可能填满这个连续体，必然会出现断裂或分割。各种语言由于其

<sup>①</sup> [美]罗伯特·罗维著，吕叔湘译：《初民社会》，商务印书馆1987年版，第526页。

<sup>②</sup> [美]爱德华·萨丕尔著，陆卓元译：《语言论》，商务印书馆1985年版，第13页。

结构上的差别，自然会导致对客观世界有不同的分割。<sup>①</sup>

博厄斯的弟子中有两位杰出的女人类学家后来成为心理人类学的代表人物，她们是本尼迪克特和米德。

露丝·本尼迪克特（Ruth Benedict, 1887—1948）是美国第一位驰名国内外的女人类学家。她是从文学转入人类学研究的。她从瓦萨学院毕业之后，在中学教英语，并发表诗歌及试做社会工作，后来才转入人类学研究。她的主要著作有《文化模式》（1934）、《菊花与刀》（1946）等。她以文化模式论著名于世。

本尼迪克特的文化模式论是对各种文化的特殊性和差异性的解释。她有一个著名的命题：“文化是大写的人格”（Culture is personality writ large），这是认为文化是一组人格心理特征的规范化、合法化和制度化，或者说，文化是一组人格心理特征在规范、组织、习俗和制度上的投射。在她看来，每一种文化都选择并实现了某些人类天性或潜力，这就像人类的发声器官可以发出不知多少种声音，而人类各种语言都只选择了几种固定的声音，并把所选择的这些潜力发展到精致化的程度。因此，每种文化至少可以归纳出一种与之对应的主导人格类型，可以通过不同文化人格的对比研究来探讨文化的差异，从而论证每一个民族都有一种特殊的历史文化。本尼迪克特在《文化模式》中区分了四种不同的文化模式：夸库特尔印第安人很骄傲，自夸自大，此为“夸大狂型”；祖尼印第安人凡事都不会过分，很有节制，此为“阿波罗型”；平原印第安人行事常常过分，追求感觉外的经验，富于幻觉，此为“酒神型”；多布人多疑，彼此不信任，此为“妄想狂型”。<sup>②</sup> 本尼迪克特认为相互差异的文化具有整合（integration）的特征，方能构成文化模式。在她的思想中，文化是一种各个行为要素的构型，一种整体，每一种文化都有一种主题，一种主导观念，它把各个分散的文化元组合起来之后便形成了某种社会文化模式。这种主导目的确立，便依照这种主导目的选择并强化某些行为元素，抛弃其他元素；在历史的过程中那些被选择的元素便逐渐制度化，从而或多或少获得了某种整合。由于文化的整合，文化各元素之间的关系类似于有机体中各部分的关系，文化整体对文化元素的关系有如机体和器官的关系。这样，文化应作为一种群体现象而加以独立的研究，个人心理学不能解释文化。

本尼迪克特的研究成果后来发展为心理人类学的核心观点之一。心理人类

<sup>①</sup> 参见夏建中：《文化人类学理论学派》，中国人民大学出版社1997年版，第92—93页。

<sup>②</sup> [美]露丝·本尼迪克特著，何锡章等译：《文化模式》第四章至第六章，华夏出版社1987年版。

学主张一个人的人格与他所处的文化环境有关。由于文化是一个社会所共有的价值观念、行为规范，个人要遵循文化的规范，才能生活于社会中，文化对于个人的个性形成起决定性的作用。在同一个社会中，文化致使大多数成员趋近采用一种个性，就会形成所谓“群体个性”和“民族性格”一类的东西。本尼迪克特的《文化模式》是对所谓“原始社会”的群体个性进行的研究，《菊花与刀》则是对现代国家的民族性的研究。

玛格丽特·米德（Margaret Mead, 1901—1978）也是心理人类学的代表人物，其主要观点是文化决定人格。上个世纪10—20年代，生物决定论与文化决定论正进行着激烈的论战，米德从南太平洋的萨摩亚带回来一个支撑文化决定论的有力证据，于1928年出版了《萨摩亚人的成年》。米德的研究结论用博厄斯的话说就是：“以往我们归诸于人类本性的东西，绝大多数不过是我们对于生活于其中的文明施加给自己的各种限制的一种反应。”<sup>①</sup> 米德发现：“萨摩亚的文化背景之所以能够使生长发育成为十分容易、十分简单的事情，究其原委，主要归结于在整个萨摩亚社会所充溢着的那种普遍的随和性。在萨摩亚这块土地上，没有人孤注一掷，没有人蒙受信仰的磨难，也没有人为了某种特别的目的而殊死拼搏……任何人的生活的步履都不会被别人所催促不停，也没有人因其身心发展缓慢而受到严厉的责罚。相反，那些富有天资、早熟早慧的人却每每受到扼止，以期他们当中最为迟钝缓慢的人能够赶上他们。”<sup>②</sup> 对萨摩亚的少女而言，青春期在心理上也没有出现危机与骚乱。“在一个没有强烈感情撞击的地方，青春期的姑娘是不会受到任何过于强烈的心理折磨的。这里不存在任何灾难性的选择。”<sup>③</sup> “虽然萨摩亚姑娘从来未体验过我们所感受的浪漫爱情，但也不会饱尝从未爱过人、或从未被人爱过的老姑娘的痛楚；同时，她们也不会因为婚姻没有如愿以偿而心灰意懒、失望沮丧。”<sup>④</sup> 萨摩亚对性的自由放任也不会造成压抑。总之，在萨摩亚的青年人那里，青春期并非一定是压抑和紧张的时期，而西方社会的青春期的这种压抑与紧张是文化条件造成的。同时萨摩亚文化对每个人提供的诸如宗教信仰、道德标准、婚姻对象以及职业选择等具有单一性，也没有选择的社会压力，不同于西方社会的社会

<sup>①</sup> [美] 玛格丽特·米德著，周晓红等译：《萨摩亚人的成年》 博厄斯序言，浙江人民出版社1988年版。

<sup>②</sup> [美] 玛格丽特·米德著，周晓红等译：《萨摩亚人的成年》，浙江人民出版社1988年版，第157页。

<sup>③</sup> [美] 玛格丽特·米德著，周晓红等译：《萨摩亚人的成年》，浙江人民出版社1988年版，第158页。

<sup>④</sup> [美] 玛格丽特·米德著，周晓红等译：《萨摩亚人的成年》，浙江人民出版社1988年版，第167页。

准则的矛盾性和多重性。面对萨摩亚的文化，米德提出了一些对西方文化与教育方式的批评性的结论，她说：萨摩亚文化“能给我们提供进行变革的启迪”，“通过对其他文明的历史进行考察，我们得到了很大的慰藉。它使我们认识到，我们自己的方法并不是人类所不可避免的，也不是由上帝确定的，而是由长期而激烈的历史所酿成的。这样，我们便可回过头来，对我们的一切制度、机构进行检查，予以总体的权衡，而不必害怕我们究竟有何不足”。<sup>①</sup> 在对儿童的教育方面，她反思道：“我们有许多准则，然而，我们却依然坚信只有一种准则是正确的。我们向孩子们描绘的是一幅战场的情景：每一群体都全副武装，挥戈上阵，坚信只有自己的事业是正义的；每一群体都频频袭击着下一代。我们终于认识到，人类在自己的历史进程中，在目前，正用许多途径解决生活中所出现的各种问题；如果我们有了这种认识，却不能改变仅仅对一种生活准则加以接受的信仰，那将是不可思议的。当每一群体都不把自己的习俗看成是唯一符合伦理的神谕，当每一群体都欢迎气质相同的人加入自己的行列之际，我们便会认识到个人选择和普遍容忍的极其重要的意义了；这种意义是一个异质文化所能获取的，同时，也只有一种异质文化才能获取。”<sup>②</sup> 米德的这部著作后来受到诸多的质疑，最主要的是来自澳大利亚本土学者德里克·弗里曼。他在《米德与萨摩亚人的成年》<sup>③</sup>一书中批评米德的田野调查时间只有9个月，她没有学会当地语言，她的萨摩亚青年的样本只有50个，其中有一些还未度过青春期。她既不考虑不符合她理想的那些女孩子，也不考虑与在波利尼西亚其他地方搜集到的资料不一致之处。这表明她夸大了她的调查结果。

1935年米德又出版了《三个原始部落的性别与气质》，这部书的主旨是研究“两性的社会性人格的制约”。她本来期望这一研究有助于揭示两性的性别差别，但进行了为期两年的研究之后，她在所选择的三个部落的研究中，发现社会文化决定了性别差别而不是两性的生理特征决定这一差别。在三个部落中，阿拉佩什族中不管男人还是女人，都是温柔的、女性的、顺从的、没有攻击性，“就像我们期望中的女人们的行为”。蒙杜古马人的男人和女人都是冷酷残忍、暴烈而富有攻击性，“则像我们期望中的男人们的 behavior”。德吕布利

<sup>①</sup> [美] 玛格丽特·米德著，周晓红等译：《萨摩亚人的成年》，浙江人民出版社1988年版，第184页。

<sup>②</sup> [美] 玛格丽特·米德著，周晓红等译：《萨摩亚人的成年》，浙江人民出版社1988年版，第195页。

<sup>③</sup> [澳] 德里克·弗里曼著，夏循祥等译：《米德与萨摩亚人的成年》，商务印书馆2008年版。

族中“男人们的行为像我们传统中的妇女那样——敏捷、卷发、去商店买东西，而女人们则精力旺盛、善于经营、对自己的配偶不盲目崇拜”。<sup>①</sup>“于是，这三种情形使人得出一个明确的结论：如果说柔弱、被动、敏感、情感抚育儿童等这些被我们视为是女人所特有的气质，能够在一个部落里的男性中很容易地被塑造出来，而在另一部落，这种气质却只能给大多数的男女带来厄运，那么，我们则不再有任何理由把上述的行为特征说成是性别差异所决定的了……我们可以这样说，两性人格特征的许多方面（虽不是全部方面）极少与性别差异本身有关”，<sup>②</sup>这种差异是文化造成的。“人类的天性是那样地柔顺，那样地具有可塑性，可以精确地、并有差别地应答周围多变的文化环境刺激。所以，不同文化成员间的差异，如同处在同一文化内的个体间差异一样，可以完全归因于作用不同的社会条件。尤其个体发育早期的条件作用特别重要，而该作用又是文化机制所决定的。于是，我们说性别之间标准化了的人格差异也是由文化‘监制’的。”<sup>③</sup>米德在论述先天遗传与后天文化养成之间的关系时认为，“人类个体之间肯定有明显的气质差异，这些差异虽说不完全系遗传所致，但至少是以遗传为基础，并在出生后不久便形成了”，但“这些气质差异最后内化在成人的人格结构里，这也是文化机制运行的线索。文化选择了一种气质或融合几种相关的气质，并把这种选择糅进社会组织生活的每一个方面，诸如照料孩子、儿童游戏、民歌、政治组织机构、宗教习惯以及艺术和哲学等”。<sup>④</sup>这便是心理人类学的“濡化”（enculturation）概念的内涵。“濡化”是指个人通过经验、观察和受教育接受社会文化的过程。

#### 第四节 新进化论

20世纪中叶在美国出现的新进化论，是进化论的一次复兴。新进化论的代表人物有怀特、斯图尔特、塞维斯和萨林斯等人。从新进化论所强调的“一般过程的事件的次序”以及全世界各种文化都经历几个相同阶段等观点来

<sup>①</sup> [美] 玛格丽特·米德著，宋践等译：《三个原始部落的性别与气质》1950年版自序，浙江人民出版社1988年版。

<sup>②</sup> [美] 玛格丽特·米德著，宋践等译：《三个原始部落的性别与气质》，浙江人民出版社1988年版，第266页。

<sup>③</sup> [美] 玛格丽特·米德著，宋践等译：《三个原始部落的性别与气质》，浙江人民出版社1988年版，第266—267页。

<sup>④</sup> [美] 玛格丽特·米德著，宋践等译：《三个原始部落的性别与气质》，浙江人民出版社1988年版，第270页。

看，新进化论的“进化”，确如斯图尔特所说的是“历史的重构”，①也就是说，相对于前三个学派而言，新进化论是一种历史重构理论。当然，由于新进化论在20世纪50年代才时兴，其中有的学者企图综合此前人类学理论发展史由古典人类学理论（正题）经功能学派（反题）而达成“合题”。塞维斯在《文化进化论》前言中说，不要把新进化论“所做的努力简单地看做是重新去确立19世纪进化论者的地位，也不要认为这是在推翻博厄斯学派和功能学派对进化论的批评。博厄斯及其学生对于人类历史过程中种族、语言和文化的不同作用所进行的区分，是社会科学中知识体系最重要的进步之一。由此而导致产生的现代意义上的文化概念，对于进化论来说至关重要。这个贡献要归功于博厄斯而非他人。另外，说到功能主义，现代进化论不但能够包容历史主义的概念，而且也能够包容结构功能主义的概念，这一点将会越来越明显。实际上，进化论从逻辑上说，应该成为现代社会科学领域的各种理论观点中最不拘于一家之言的理论体系”。② 这里所谓“不拘于一家之言的理论体系”的说法，就是想构建一个兼容并包的理论体系。但新进化论无法实现此目的，它只能在某个局部的范围之内看做由古典人类学经博厄斯学派而达成的“合题”，因为它吸取了古典进化论一般进化的理论，也部分吸收了历史特殊论的某些理论，构成了两组对立统一的辩证命题：一是“普遍进化”与“特殊进化”，二是“单线进化”与“多线进化”。不过，在这个学派的内部，亦存在偏狭与辨证、孤傲与宽容之别。

莱斯利·阿尔文·怀特（Leslie Alvin White, 1900—1975）的主要著作是《文化的科学》（1949）、《文化的进化》（1959）等。怀特关于文化进化的基本观点与摩尔根是一致的，即人类文化是不断从低级向高级的进步，全世界各种文化都必定经历几个相同的阶段。只不过，怀特不是以食物和生产工具作为进化的标志，而是认为文化进化的动力只能来自能量，文化能否进步，最主要的是对能量的发现、利用和控制。他在《文化的科学》中说，“文化的最基本的因素，即能量因素……一部文明史就是通过文化的方式支配自然力的历史。反之，支配能量的历史也就是一部文明发展的记录”。③ 他把文化区分三个亚系

① 参阅萨林斯《进化：特殊进化与一般进化》，载〔美〕托马斯·哈定等著，韩建军等译：《文化与进化》，浙江人民出版社1987年版，第34—36页。

② [美] E. R. 塞维斯著，黄宝玮等译：《文化进化论》前言，华夏出版社1991年版。

③ [美] 莱斯利·怀特著，曹锦清等译：《文化科学》，浙江人民出版社1988年版，第346页。

统，即技术系统、社会学的系统以及意识形态的系统。“在重要性上，技术系统不仅是首要的，而且也是基本的，整个人类的生活和文化莫不仰仗于它。”<sup>①</sup>“技术因素是整个文化系统的决定性因素。它决定社会系统的形式，而技术和社会则共同决定着哲学的内容与方向。”<sup>②</sup>怀特将获取能量的技术系统，看成是“一把了解文化的发生和发展的钥匙”。<sup>③</sup>

怀特的学生们承继并发展了这种理论，将进化看做是创造文化组织并使之永恒的能量总转换。“如此以自然状态转入文化状态的总能量，一旦同转换过程中提高了的等级结合起来，便可以代表一种衡量文化一般水平、亦即衡量文化成就的尺度。”<sup>④</sup>“较高文化形态的支配优势在于它比较低文化形态能够更有效地开发更大范围的能量资源。”<sup>⑤</sup>于此，新进化论提出了一个所谓“文化优势法则”，“它可以这样来规定：那些在既定环境中能够更有效地开发能源资源的文化系统，将对落后系统赖以生存的环境进行扩张”。<sup>⑥</sup>他们将生物进化与文化进化进行类比：“有关生物界进化过程中一般优势种特征的界定，是简单而实用的。因为它们在开发变化着的环境时，具有日益扩大的热力学意义上的多面性，所以它们的分布范围要比非优势种大得多。相对而言，特殊优势种的特征，则是凭借不断增强的变化性，在一个较小的范围内保持自己的垄断地位。”<sup>⑦</sup>文化进化优势也是“热力学意义上的”。他们认为：“每后起的高级文化类型，都将比前一阶段的文化类型取得更为旷远和更为迅速的扩展，乃至发展到今天，我们看到所谓西方文化不仅以其优势覆盖了地球的大部分地区，而且还在试图向外层空间进行扩展。”<sup>⑧</sup>新进化论从博厄斯学派的观点上又退

<sup>①</sup> [美] 莱斯利·怀特著，曹锦清等译：《文化科学》，浙江人民出版社1988年版，第349页。

<sup>②</sup> [美] 莱斯利·怀特著，曹锦清等译：《文化科学》，浙江人民出版社1988年版，第351页。

<sup>③</sup> [美] 莱斯利·怀特著，曹锦清等译：《文化科学》，浙江人民出版社1988年版，第351页。

<sup>④</sup> [美] 萨林斯：《进化：特殊进化与一般进化》，载[美]托马斯·哈定等著，韩建军等译：《文化与进化》，浙江人民出版社1987年版，第28页。

<sup>⑤</sup> [美] 萨林斯：《进化：特殊进化与一般进化》，载[美]托马斯·哈定等著，韩建军等译：《文化与进化》，浙江人民出版社1987年版，第30页。

<sup>⑥</sup> [美] 卡普兰：《文化优势法则》，载[美]托马斯·哈定等著，韩建军等译：《文化与进化》，浙江人民出版社1987年版，第60页。

<sup>⑦</sup> [美] 卡普兰：《文化优势法则》，载[美]托马斯·哈定等著，韩建军等译：《文化与进化》，浙江人民出版社1987年版，第58页。

<sup>⑧</sup> [美] 卡普兰：《文化优势法则》，载[美]托马斯·哈定等著，韩建军等译：《文化与进化》，浙江人民出版社1987年版，第58—59页。

回去了，继承并发展了西方文化中心主义的观点甚至有为世界文化霸权主义张目的嫌疑：“根据欧美文化的立场，印第安人对于丰厚的陆地资源的开发实在太差了，所以他们必然要遭受这样的命运。结果，印第安部落不是被消灭，就是被驱散了，那些幸存者被召集起来置于居留区。”<sup>①</sup>“占优势的文化类型的扩张，几乎始终包含着对于低等类型的某种压迫。这种压迫常常会发展为彻底的军事征服，这种极端形式，而致使被征服的部族崩溃和覆没，或者被奴役和被改造。”<sup>②</sup>新进化论者的一个最基本的研究方法就是将“生物体系和文化体系之间的基本共性”（怀特语）作为研究的最基本的前提而不仅是个别的论述或参照的方法。他们坚持用自然科学的观点和方法来处理社会文化问题，这种自然科学就是热力学。

对于热力学定律，我们可以引出怎样的结论呢？热力学第一定律告诉我们能量是守恒的、不灭的，只能从一种形式转变到另一种形式。而热力学第二定律表明，能量只能不可逆地沿着一个方向转化，即对人类来说是从可利用的到不可利用的状态，从有效到无效的状态转化。宇宙的能量总和是个常数，总的熵是不断增加的，这也就是说我们既不能创造，也不能消灭能量。宇宙中的能量总和开始便是固定的，而且永远不会改变。如果我们需要考虑的仅仅是热力学第一定律，即能量既不能被产生又不能被消灭，那么我们滥用那万世不竭的能源也没有什么可怕的。然而我们知道世界并非如此。根据热力学第二定律，能量只能沿着一个方向——即耗散的方向——转化。比如我们烧掉一块煤，它的能量虽然并没有消失，但却经过转化随着二氧化碳和其他气体一起散发到空间中去了，我们再也不能把同一块煤重新烧一次来做同样的功了。我们地球上有两个有效能量的来源：一个是地球本身所蕴藏的能量，另一个是太阳能。地球本身的能源与太阳能都是有限的。地球上不可再生的能源是有限的，地球上可以再生的能源也是有限的，而且一旦消耗殆尽，它们也会变成不可再生的能源。太阳能按其到达地球的速率和形式而言，也是十分有限的。<sup>③</sup>并不是向自然界攫取越多，这种文化就越进步，20世纪人类在这方面已经得到了足够的教训。

在新进化论内部，理论与思想并不是完全统一在怀特的理论基础之上，有一些学者没有走向怀特及卡普兰那个极端。朱利安·海内斯·斯图尔德

<sup>①</sup> [美]卡普兰：《文化优势法则》，载[美]托马斯·哈定等著，韩建军等译：《文化与进化》，浙江人民出版社1987年版，第66页。

<sup>②</sup> [美]卡普兰：《文化优势法则》，载[美]托马斯·哈定等著，韩建军等译：《文化与进化》，浙江人民出版社1987年版，第70页。

<sup>③</sup> [美]杰里米·里夫金、特德·霍华德著，吕明等译：《熵：一种新的世界观》，上海译文出版社1987年版，第28—31页。

(Julian Haynes Steward, 1902—1972) 主张多线进化论，主要著作有《文化变迁理论》(1955) 等。他认为，19世纪摩尔根和泰勒的单线进化，是把具体的文化置于某一阶段中，探讨一个具有普遍性的连续发展顺序。20世纪怀特所提出的普遍进化，继承了早期进化论，把人类文化当成一个整体，研究在这个整体中文化形式的连续顺序。二者都流于太广泛和一般化，只能解释单个文化现象，不能解释特殊文化的特殊特征，不能解释分布在各个地理区域的、顺序上平行发展的结构之差异和类似。他提出“多线进化”的方法来解释文化间的差异和相似的问题。他在叙述多线的基本观点时说，“一定的基本的文化类型在相似的条件下，可以沿着相似的道路发展，但是在人类所有集团中，这种按照正常顺序出现的具体文化是很少的”。<sup>①</sup> 有许多条不同的进化路线存在着。他认为历史上产生的文化被特定的环境所制约，文化变迁的过程就是适应环境的过程。文化与生态环境相互影响、相互作用、互为因果。相似的生态环境下会产生相似的文化形态及其发展线索，而相异的生态环境则造就了与之相应的文化形态及其发展线索的差别。由于世界上存在着多种生态环境，所以由此形成了世界多种文化形态及其进化道路。例如秘鲁、中美洲地区、埃及、美索不达米亚和中国，这五个独立发展的古代文明具有发展相似性，其主要原因是生态环境的相似性，都是干燥与半干燥地带。由于这些地方的雨水会带来冲积土层和森林，因此易发展起农业；由于土地容易耕种，农业产量的增长带来了人口的增长；又由于土地的干燥和人口的增长，使得大型水利灌溉成为必要也成为可能。这五个地区的发展成为文化进化的一条线索；而别的生态环境与技术的结合，也会产生其他进化路线。这些不同的例证就是多线进化的根据。<sup>②</sup> 怀特发展出“普遍进化”的理论，探讨社会复杂性和技术进步的阶段，这些阶段后来被塞维斯和萨林斯提炼为著名的“队群—部落—酋邦—国家”进化链。怀特的进化机制框架来源于多少有些偶然的事件：使“获取更多能源”成为可能的技术革新，以及刺激更为复杂的社会政治组织和关联形式产生的人口增长。斯图尔德反对对普遍的单线文化进化的关注，同时还提出建立更为系统的进化机制的需要。他强调指出，具体的文化在适应其具体的环境条件的过程中形成各自具体的形式，表面上所见的进化阶段的同一性，实际上只不过是不同地方在相似的自然条件下而产生、形成的相似适应形式而已。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 转引自黄淑婷：《文化人类学理论方法研究》，广东高等教育出版社1996年版，第305页。

<sup>②</sup> 斯图尔德把主要研究生物有机体和它们的环境之间的相互关系的生态学引入人类学，创造了文化生态学。参阅第五章第四节。

<sup>③</sup> 雪莉·奥特纳：《20世纪60年代以来的人类学理论》，载庄孔韶主编《人类学经典导读》，中国人民大学出版社2008年版。

新进化论的另两位代表人物艾尔门·罗杰斯·塞维斯（Elman Rogers Service, 1915—）和马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins, 1930—）则力图将怀特的普遍进化论与斯图尔德的多线进化结合在一起，他们认为这两种理论是互相补充而不是互相冲突的。他们将进化区别为特殊进化与一般进化两个方面，这两个方面同属于一个进化过程，或者说是进化的二重性。特殊进化近似于斯图尔德的多线进化，而一般进化则相当于怀特的普遍进化：进化“一方面是文化作为一个整体由‘阶段到阶段’的一般发展；另一方面是各种类型的文化的特殊进化”。<sup>①</sup> 或者“进化是不断朝两个方面的运动。一方面是通过适应性变异导致多元发展，即从旧种类分化出新的种类；另一方面进化产生进步，高一等的种类生成并超过低等种类”。<sup>②</sup> 而这一运动方向首先是特殊进化，其次是一般进化。特殊进化是通过适应过程中种群成员的被改善了的功能和结构这两方面来完成的，是特定种群对其环境的适应，从而沿着自身谱系的衍生与发展。一般进化则是指生命更高形式的出现。物种的特殊进化是与环境适应相关，因此，判断或衡量标准是相对的。而一般进化的衡量不管其特定环境如何，都需要有绝对的标准，需要适应一切有机体的客观标准。这可用综合水平来表示。综合水平可分为三方面：当一有机体具有更多的部分和亚部分，当这些部分更为专门化，当所有这些部分都能更有效地被综合时，那么它就比其他有机体具有更高的综合水平。总之，特殊进化是遗传变异，一般进化是由阶段到阶段的进步。文化是人类的适应方式，文化的特殊进化亦与适应问题有关，在此，加后缀不比加前缀的语言先进。然而，文化变异与生物变异不同之处，在于可以通过不同系统之间的传播来延伸，相分离的文化传统是通过结合而趋同的。甚至，某些种类有时在一般进化过程的阶段中，可以不按进化的等级顺序，而直接向新的进化阶段跳跃。一般进化是整体进化新阶段的突创过程，这种突创过程在历史上不一定是连续的个别族系的发展过程，因为在一般进化水平上，新阶段的确立往往发生在互不相关文化传统中。一般进化的水平是一些限定顺序的文化等级，衡量标准有三：自然状态的资源转入文化状态的总能量，具有更多的子系统，以及更多的子系统的专化和整合各部分的有效组织与方法。实际上，也就是结构、功能的复杂化。总之，文化的特殊进化和一般进化之间的区别在于：前者是一个形态的连贯和历史的序列，后者是既定发展顺序中各种形态表现为阶段的序列。

<sup>①</sup> [美]托马斯·哈定等著，韩建军等译：《文化与进化》，浙江人民出版社1987年版，第3页。

<sup>②</sup> [美]托马斯·哈定等著，韩建军等译：《文化与进化》，浙江人民出版社1987年版，第10—11页。

在塞维斯与萨林斯的进化观中，进化是一种双向性活动：一方面是提高专门化的适应性，这是适应水平的提高，这就是特殊进化；另一方面，则是一级一级由低级向高级的发展或进步，这是综合水平的提高，这就是一般进化。在特殊进化内部有一个极限机制，叫做“稳定化原则”，这是适应的最终产品，它最终将不再进步，因为适应性在一定时候也是一种自我限制，一旦生存方式或文化都完全适应和专门化、特殊化了，那么它们的发展也就终止了。进化的继续正在于那些未被高度专化的物种中产生。其中某些较为泛化的突变种，具有一种新型适应或适应新环境的潜势。由此得到一个相矛盾的命题。进化发生是由于适应过程中的创造，所造成的结果却是稳定或停滞。特殊进化是一个由同质向异质、由少数种类向多个种类变异的过程；而进化最通常的结果之一，却是由异质走向同质的相反运动。这里产生了一个法则，即“进化潜力法则”：一个物种或文化系统在既定的进化等级中越是专化和适应，那么，它走向更高等级的潜势就越小。<sup>①</sup> 其中包含的另外一层意思就是：特殊的进化过程与一般进化潜力是一种逆反关系。由于专化物种的稳定性以及由于新的进化总是出现在还未专化的物种中，所以进化运动总体的特性并非是线性的，而是以非连续的或非线性的、非规则的从一个发展的系统进化到下一个新系统。这种间断性或非连续性，可以被看做是进化的本质特征。关于这一本质特征，可以提出两个命题，第一，进化的种系间断性原理：一个发达了的物种不会必然导致下一个进化新等级，下一个等级是在不同的物种中产生的。第二，进化的区域间断性原理：由于物种一般倾向于继续占据已有的地域，所以，如果进化的等级序列不是从一个物种到它的后代的过程，那么它们便不会发生在同一个地区。这是进化的“蛙跳式”特点，如埃及象形文字最专化，它没有进化成为拼音文字，而没有文字的腓尼基语区，发明了拼音文字。<sup>②</sup>

### 【阅读与思考】

#### 龙是什么？

“龙”到底是什么呢？这恐怕是自古至今争议最多、最难确定的艰深问题之一。古籍关于龙的记载极为浩繁，学者们将龙的真相求索看做是中国文化史上遗留下的最大谜团之一，因而千方百计想猜中这个谜。他们所

<sup>①</sup> [美] 塞维斯：《进化潜力法则》，载[美] 托马斯·哈定等著，韩建军等译：《文化与进化》，浙江人民出版社1987年版，第78页。

<sup>②</sup> [美] E.R. 塞维斯著，黄宝玮等译：《文化进化论》，华夏出版社1991年版，第34—36页。

运用的研究方法概括起来有如下两类。

第一种研究方法我们将之称为“单一物象探求法”。持这种研究方法的学者追求“龙”内涵的确定性。例如王充在《论衡·龙虚篇》中说：

龙之所居，常在水泽之中，不在木中屋间。何以知之？叔向之母曰：“深山大泽，实生龙蛇。”传曰：“山致其高，云雨起焉；水致其深，蛟龙生焉。”传又言：“禹渡于江，黄龙负船。荆次非渡淮，两龙绕舟。东海之上，有鲁邱诉：勇而有力，出过神渊。使御者饮马。马饮因没。诉怒拔剑，入渊逢马，见两蛟方食其马，手剑击杀两蛟。”由是言之，蛟与龙常在渊水之中，不在木中屋间明矣。在渊水之中，则鱼鳌之类，何为上天？……今龙有形。有形则行；行则食，食则物之性也。天地之性，有形体之类，能行食之物，不得为神。何以言之？龙有体也。传言：“鱗虫三百，龙为之长。”龙为鱗虫之长，安得无体？何以言之？孔子曰：“龙食于清，游于清；龟食于清，游于浊；鱼食于浊，游于清。丘上不及龙，下不为鱼，中止其龟与？”《山海经》言：“四海之外，有東龙蛇之人。世俗画龙之象，马首蛇尾。”由此言之，马蛇之类也。慎子曰：“鳌龙乘云，腾蛇游雾。云罢雨霁，与蛇同矣。”韩子曰：“龙之为虫也，鸣可狎而骑也。”比之为蛇，又言虫可狎而骑，蛇鸟之奏明矣。

王充在探索龙的真相中，引用了许多古代说法。这些关于龙的说法各有不同，有认为是蛇，有认为是马，有认为是鱼鳌，有认为是蝴蝶，有认为是虫，但都是在追求一种确定性的回答，即认为龙是一种客观现实中存在着的东西。王充不厌其烦地引证这些材料，也是为证明他关于龙非神而是有形有体、能食能行的具体事物的理论观点。

这种“单一物象探求法”被今人继承着，不但蛇、马、鱼、虫等各种古人的说法被进一步说明和发挥，而且增加了许多新的看法：有的认为是云，有的认为是猪，有的认为是东方天空的龙星，有的认为是蜥蜴，有的认为是蚕，有的认为是蜗牛，有的认为是闪电，有的认为是海螺，有的认为是鳄。即使在共同认为龙是蛇的学者中，又有不同：有的认为是湾鳄，有的认为是扬子鳄和海鳄，等等等等。这种现象足见龙的真相的探求具有何等迷人的魅力！这种猜谜式的研究方法努力追寻龙到底是什么一种具体的事物。然而谜底越多，等于没有谜底。言人人殊，莫衷一是。这都说明追求确定性的研究方法已经造成了龙的研究中“治丝太繁、终成死结”的局面。

为了解开龙的研究问题上的死结，也为了从无休止的争论的泥淖中挣

脱出来。有的学者根据典籍记载和神话传说中的有关材料，提出龙是综合性的虚拟生物意象的看法。宋代罗愿《尔雅翼·释鱼》“龙”目下引王符言“龙形九似”的看法，就认为龙的面貌就是多种物象的综合：“九似者，角似鹿，头似驼，眼似鬼，项似蛇，腹似蜃，鳞似鱼，爪似鹰，掌似虎，耳似牛。”闻一多先生在《伏羲考》中也有一说，认为龙是蛇接受兽类的四脚，马的头、蜃和尾，鹿的角，狗的爪，鱼的鳞和须。这种研究方法我们将之称为“综合意象研究法”。这种方法也得到考古材料的证明。仰韶文化濮阳西水坡遗址出土的用蚌壳摆塑的龙，已具有马头、鹿角、蛇躯、鹰爪、鳞身、鱼尾等综合特征，时间距今约6000多年。这个时期的彩陶纹饰中亦有例证。陕西宝鸡北首岭出土的细颈壶（属仰韶文化半坡类型）上绘一只鸟叨着一条似鱼非鱼、似蛇非蛇的动物。从其鳞身、鱼尾、蛇躯看，可能是雏形的龙。甘肃甘谷县西坪出土的彩陶壶（属仰韶文化庙底沟类型）亦绘有鳞身、鱼尾、蛇躯的动物，其爪亦约略似鹰，此亦为初期的龙。近年来，内蒙和辽宁红山文化中发现有猪首蛇体玉龙，距今6000年至5000多年。又：距今约4500多年的山西襄汾陶寺出土的彩绘蟠龙纹陶盘，龙的外观是鳄头、鳞身、蛇躯。河南偃师二里头出土有龙纹陶片，亦为鳞身、蛇躯。

然而，这种“综合意象研究法”是一种结构分析方法，它只是在一个平面上指出了“龙”符号的部分内涵。具体说来，这个“综合意象”中只有动物形象，不能包涵“龙”的全部内涵。诸多古籍皆记载了龙与云、雨、雷、电等自然现象的关系。《易·系辞》载：“云从龙。”又载：“召云者龙。”《汉书·王褒传》有“龙兴而致云”语。《淮南子·天文训》亦载：“龙举而景云属。”《论衡·龙虚篇》载：“雷龙同类，感气相致。”又言：“龙者云之类……龙乘雷电。”《吕氏春秋·召类》言：“以龙致雨。”《太平御览》卷22引《论衡》又说：“龙乘云雨而行。”《山海经·海外东经》载：“雷泽中有雷神，龙身而人头。”在这些重重叠叠的例证中，“龙者云之类”、“雷龙同类”的说法直接说明龙与云、雷是同类的。“云从龙”、“龙乘云雨而行”、“龙乘雷电”、“龙举而景云属”，这些是说“云”“雨”是龙的附属之物。雷神“龙身而人头”，“龙与雷电俱在树木之侧”说的也是龙与雷电同类。“召云者龙”、“龙兴而致云”、“以龙致雨”则是说龙具有云雨的功能。这些重重叠叠的材料，皆说明龙的符号内涵中包含着“云雨雷电”。

**思考：**从以上的文献及考古材料的梳理中可以看出，就龙的全部内涵而言，它具有丰富性、多样性和不定性特点。那么“龙”到底是什么呢？我们又怎样解释这种丰富性、多样性与不定性的特征呢？

## 第二章 整体分析理论

20世纪上半叶的人类学理论出现了第一次重大的范式转移，即由历时性分析范式转向共时性分析范式。新范式包含法国社会学派、功能主义学派和结构主义人类学三种小理论。社会学派注重于文化整体的研究，他们是一批摇椅上的人类学家，以第二手资料为研究对象；功能主义学派开创了田野工作这一人类学新的研究方法，研究非西方社会的文化整体及其功能；结构主义人类学借鉴语言学成果，在“二元对立”的系统整体中探索人类思维结构的一般性规律。

### 第一节 法国社会学派

法国社会学派的奠基者是法国社会学家、人类学家戴维·埃米尔·涂尔干（David Emile Durkheim, 1858—1917）。社会学派的核心理论是社会整体论。在社会人类学者的目光里，“社会”与“文化”两个概念并无实质性的差别，所以社会整体论也是文化整体论。从总体上来说，以涂尔干为首的法国社会学派虽然从整体来研究社会文化，但并不反对摩尔根，也认为人类社会是由低级向高级发展的，只是反对进化论派的心理学说，而主张社会学是研究社会事实发展规律的科学。据此，有的研究者将其列入进化论派的一个支派。<sup>①</sup> 涂尔干的社会学代表作是《社会分工论》（1893）、《社会学方法的规则》（1895）、《自杀论》（1897）等，人类学著作有《宗教生活的基本形式》（1912）、《原始分类》（1903，与莫斯合著）。我们将涂尔干的社会整体论概括为如下四个重要思想：第一，社会文化与生命形式一样，它只以整体的形式存在。涂尔干认为生物细胞虽然只是一些生硬的原子，一旦这些生硬的原子结合在一起，就会形成一种新的组织。社会也一样，不只是许多个人的总和，而是个人经过组合而成的体系。同时，社会也像动物的身体，身体内的细胞不断更替，一部分细胞死了，另一部分细胞新生了，但生命形式尚在；社会也是同样：个体死亡，整体不灭。无论是生物体还是社会，整体的各局部发挥着不同的功能，它们对于整

<sup>①</sup> 杨莹：《民族学概论》，中国社会科学出版社1984年版，第76页。

体是同等重要的。第二，整体对于个体具有超越性、支配性和强制性。整体虽由个体组合，但一旦构成整体则具有独特的性质，不但不受个人的影响，反而支配和影响个人。涂尔干说：“社会现象，它们具有特别的性质。它们是存在于人们身体以外的行为方式、思维方式和感觉方式，同时通过一种强制力，施以每个个人。”<sup>①</sup> 涂尔干的“集体意识”（或“集体表象”）是社会整体论的一个重要概念，指一般社会成员共同的信仰和情感的总和。集体意识根本不同于个人意识，它是社会全体成员反复感知并作为一种制度固定下来的东西，个体从生下来就受它的控制。因此，涂尔干的“集体表象”或“集体意识”具有社会强制性质。涂尔干之所以重视集体意义，是因为就“本质而言，社会凝聚来源于共同的信仰和感情”，<sup>②</sup> 即来源于集体意识。第三，由于不能将某一要素从它的整体背景中割裂开来，故一种社会事实不能脱离社会系统的整体去研究。涂尔干认为：“社会事实始终是随着它们所参与构成的社会系统的变化而变化的；一旦这些事实脱离了社会系统，就无法理解了。”<sup>③</sup> “各种社会现象的不同及其变化程度不仅取决于它们的组成部分的性质，而且取决于这些部分结合的方式，取决于各个部分是否保持个性以及保持个性的程度差异，即它们与社会整体的联系密切与否。”<sup>④</sup> 第四，比较法只能在社会类型相同的情况下运用。涂尔干批评古典进化论在研究中将全世界不同社会中抽离出貌似相同的文化现象所进行的错误的比较，认为“源自两个不同社会的两类事实，并不能仅仅因为它们彼此相似就进行对比；只有在这些社会本身彼此相似的情况下，换言之，只有在它们作为同一物种的不同亚种的情况下，我们才可以比较这些事实。倘若不存在什么社会类型，那么比较方法也就不可能存在，只有在单一类型之内，比较方法才是行之有效的”。<sup>⑤</sup>

在社会整体观的基础上，涂尔干又从生物学借来功能观念，提出功能研究法。功能（function）一词有两种不同的用法。有时它指的是一种生命运动系统，而不是运动本身的后果；有时它指的是这些运动与有机体的某种需要之间

<sup>①</sup> [法] 埃米尔·涂尔干著，胡伟译：《社会学方法的规则》，华夏出版社1999年版，第5页。

<sup>②</sup> [法] 埃米尔·涂尔干著，渠东译：《社会分工论》，三联书店2000年版，第234页。

<sup>③</sup> [法] 埃米尔·涂尔干著，渠东等译：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社1999年版，第119—120页。

<sup>④</sup> [法] 埃米尔·涂尔干著，胡伟译：《社会学方法的规则》，华夏出版社1999年版，第68—69页。

<sup>⑤</sup> [法] 埃米尔·涂尔干著，渠东等译：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社1999年版，第120页。

相应的关系。<sup>①</sup> 涂尔干在第二种用法上来使用“功能”这个词。他说：“事物的效用虽然不是事物生存的理由，但是，一般地说，事物要能够生存，必须有存在的效用。”<sup>②</sup> 效用即功能。事物的功能是事物的特征。社会现象的功能在于使其与社会整体的某种需要取得协调一致，如社会分工的功能就是保持社会的团结，功能研究必须考察这种分工符合于社会整体什么样的需求。涂尔干研究各种制度、组织和信仰的功能，目的是看它们之间的相互关联，以及它们与社会整体的关联。涂尔干在阐述功能时注意区别开事物存在的原因与事物存在的目的。他说：“社会学也与生物学一样，存在这种机体独立于功能的命题，也就是说，机体尽管依旧存在，但它服务的目标有时已经不同以往。因此，事物存在的原因可以独立于事物存在的目的。”<sup>③</sup> 有些事物在社会生活中没有功能（效用），但是它还是存在着，对效用和存在的这种不同性质，涂尔干分析其原因说：“或者是它们的存在从来就没有什么活生生的目标，或者它们曾经有过效用，现在效用失去了，事物本身却由于习惯依旧存在。这种名存实亡的事物，在社会界又比在生物躯体上更多些。在社会上有许多制度、条文虽然名义上还存在，但是它们的功能已经消失或者改变。”<sup>④</sup>

涂尔干的社会整体观是对其前辈孔德和斯宾塞理论观点的承继，但涂尔干（以及莫斯）对整体观作出了系统的论证。整体观后来经过功能主义与结构主义乃至解释人类学的再阐述，成为人类学最基本的理念之一。

涂尔干的人类学研究最重要的著作是《宗教生活的基本形式》，他对宗教的研究贯穿了整体论思想。他是从社会的角度去研究宗教的，认为：“宗教明显是社会性的。宗教表现是表达集体实在的集体表现；仪式是在集合群体之中产生的行为方式，它们必定要激发、维持或重塑群体中的某些心理状态。”<sup>⑤</sup> 他把图腾制度作为基本宗教来研究，他研究澳大利亚图腾崇拜就是运用整体论的一个实例。涂尔干批评弗雷泽的研究“并不想把各种宗教作为社会环境的一部分，置放在社会环境之中，也不想根据与各种宗教有关的不同社会环境来

<sup>①</sup> [法] 埃米尔·涂尔干著，渠东译：《社会分工论》，三联书店2000年版，第13页。

<sup>②</sup> [法] 埃米尔·涂尔干著，胡伟译：《社会学方法的规则》，华夏出版社1999年版，第79页。

<sup>③</sup> [法] 埃米尔·涂尔干著，胡伟译：《社会学方法的规则》，华夏出版社1999年版，第74页。

<sup>④</sup> [法] 埃米尔·涂尔干著，胡伟译：《社会学方法的规则》，华夏出版社1999年版，第74页。

<sup>⑤</sup> [法] 埃米尔·涂尔干著，渠东等译：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社1999年版，第11页。

区分这些宗教……就这样，各种事实被莫名其妙地联系了起来，尽管它们外表很相似，其实它们既没有同样的含义，也没有同样的重要性”。<sup>①</sup>他在研究中指出：图腾动物或植物仅仅是某种力量可以看得见的象征，而这种力量本质上就是统治人类的社会力量。由于每一个个体都能感觉到这种力量的强制力和压力，但又无法认识其来源，从而产生一种错觉，认为在人之外，存在一种或几种他必须依附的外在力量。因此，一切宗教都表现了产生这种宗教的社会现实的状况。宗教产生的真正和唯一的渊源就是社会。由于宗教产生于社会，所以宗教的功能也只能是社会性的功能，其核心就是增强社会的凝聚力。而“每一种宗教都是由智识概念和仪式实践所组成的”，<sup>②</sup>在智识概念（即信仰）和仪式两者中，涂尔干更强调仪式的重要性，因为在仪式上，人们受到集体观念的强烈影响，神圣物被创造或是被再造，信仰也被唤起或更新，从而使集体意识得以保持和复兴，使社会成员增强了集体意识，宗教仪式的功能就是强化一种整体的价值和行为方式。

涂尔干与马歇尔·莫斯合著的《原始分类》一书，同样也显示了文化整体论的理论观点与研究方法。“所谓分类，是指人们把事物、事件以及有关世界的事实在划分成类和种，使之各有归属，并确定它们的包含关系或排斥关系的过程。”<sup>③</sup>这部著作探讨的是人类理性的发展，主要是逻辑概念范畴的产生和起源等。他们认为分类不是个人的事情，而是集体意识的反映。因此，人类学要探讨人类精神的主要范畴是如何在集体表象中演变的。他们在社会生活中探寻人类理智范畴的基础和演变，认为如空间、时间、因果性、同一性、矛盾性等这些人类理智的基本概念必然产生于社会中，它们不是从人的个体经验中得出来的，因为单个人不需要这些概念。所谓概念和范畴，都是集体意识或集体观念。分类“以最密切的、最基础的社会组织形式为模型”，而且“分类体系的分支也正是社会自身的分支。最初的逻辑范畴就是社会范畴，最初的事物分类就是人的分类，事物正是在这些分类中被整合起来的。因为人们被分为各个群体，同时也用群体的形式来思考自身，他们在观念中也要对其他事物进行分门别类的处理，这样最初这两种分类模式就毫无差别地融合起来了”。<sup>④</sup>涂尔

<sup>①</sup> [法] 埃米尔·涂尔干著，渠东等译：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社1999年版，第119—120页。

<sup>②</sup> [法] 埃米尔·涂尔干著，渠东等译：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社1999年版，第131页。

<sup>③</sup> [法] 爱弥尔·涂尔干、马塞尔·莫斯著，汲古译：《原始分类》，上海人民出版社2000年版，第4页。

<sup>④</sup> [法] 爱弥尔·涂尔干、马塞尔·莫斯著，汲古译：《原始分类》，上海人民出版社2000年版，第89页。

干反复说，最初的逻辑分类就是用社会群体所采用的形式以及它们在空间中的确定位置来构想的，“不仅类别的外在形式具有社会的起源，而且把这些类别相互联结起来的关系也源于社会”。<sup>①</sup>于是，理智的基本概念的类别系统的结构反映了社会组织的活动及其结构。

马塞尔·莫斯（Marcel Mauss, 1872—1950）是法国社会学派的最重要的作家之一，从亲属关系上他是涂尔干的外甥，从学派上他是涂尔干的学术继承人，然而，他有着与涂尔干颇为不同的地方。涂氏的理论到了莫斯的手中愈益柔和宽广。涂氏是一位哲学家，其学术根基大半是哲学的与历史的。莫斯则是一位科学家，其学术素养除社会学之外还有语文学、宗教学、考古学、民族学、技术学与比较法学。换言之，涂氏的理论成分多过事实，莫斯的学说则更近于事实。涂尔干的思想是肯定的、单纯的，而且还带有压倒一切与吞并其他各种学科而成为一种帝国主义的模样，因此，涂尔干的思想也被一些学者认为是学术界的“帝国主义”。莫斯的思想则富有柔性，他的态度亦异常审慎，凡所论述均以事实之分析为主，务求从事实之本身以找说明，让事实自己去说话而不轻易下结论，更不轻易作广大与宽泛的假设。他已经从侵略主义而变为合作主义，从绝对论而进为相对论。涂尔干的人类学是可訾议的。莫斯在人类学上的贡献远非涂氏所及。<sup>②</sup> 莫斯认定社会学为人类学的一支，他所说的社会人类学则与一般所说仅以原始人或落后民族为对象之狭义的科学不同，而是将整个的人类社会生活之研究完全包括在内。无论是古代文明社会、现代文明社会和所谓“原始”文化的各种事实，都是社会人类学的研究对象。

莫斯的代表作是《礼物》（1925）。如果说“交换导致社会关系的产生”<sup>③</sup> 在亚当·斯密和马克思那里主要还是从经济关系去论述问题，那么在莫斯以及其后的拉德克利夫—布朗和列维—斯特劳斯那里则推及一切社会文化领域，即不仅是物质的交换，而且是道德的交换、宗教仪式的交换、女人的交换等，这些交换共同构成了各种深刻的社会关系。他提出“整体的社会事实”的概念，此类事实是法律的、经济的、宗教的并且是美学的与形态学的。与涂尔干的思想一致，莫斯认为社会中的各种事物，只有当其和整体相联系而不仅是与特定部分相联系才能对事物加以理解，没有一种社会现象不是社会整体的一个整合

<sup>①</sup> [法] 爱弥尔·涂尔干、马塞尔·莫斯著，汲喆译：《原始分类》，上海人民出版社2000年版，第90页。

<sup>②</sup> 参阅杨堃《莫斯与法国社会学派》，载王铭铭编选《西方与非西方》，华夏出版社2003年版。

<sup>③</sup> [英] 罗伯特·莱顿著，蒙养山人译：《他者的眼光：人类学理论入门》，华夏出版社2005年版，第8页。

部分，因此，研究一种制度应把它作为整体的一种社会现象来进行。莫斯认为早期社会的交换形式是礼物的赠送和回报，这一礼物的运动方式是整体的社会活动，交换不是在个体之间，而是在集体之间进行。“整体”是《礼物》一书的中心概念。普里查德在该书的英译本导言中说：“莫斯所考察的古式社会的交换，就是那些总体的社会运作或社会活动。它们同时兼为经济的、法律的、道德的、审美的、宗教的、神话的和社会形态学的。因此，只有将其视为一种复杂而具体的实在，才能把握它们的意义。如果我们在研究某种制度时，为了方便起见而抽离了这一实在的某些方面，那么最后，为了达成理解，我们就必须把我们所分离出来的方面重新放置回去。”<sup>①</sup>有的交换采取必须馈赠的形式，义务赠答；有的包含竞赛目的的特殊仪式，如夸富宴和库拉圈，人们为获得威信而进行交换；有的进行非物质的、精神的交换，如交换仪式、节日、舞蹈和神话等。交换从经济扩大到政治、宗教和社会范围。这种交换的古老方式是一种物质的循环，也是人和权利的循环。这个循环不是由市场、价值或经济效用来维持，而是由深深植根于人们心中的赠予、接受和回报三个义务来维持。莫斯将具备三个环节的礼物交换习俗命名为“全面酬报制度”，认为在具有这种制度的社会中，相互赠礼的人就像是共享财产的“所有权”，而不断的有给与、接受和回报的义务。这种给予、接受与回报的义务，就相当于在这些义务束缚下的人或群体所订立的一个长期契约。全面酬报制度的根本原因或深层原则是社会秩序与社会关系。

社会学派其他人物有吕西安·列维-布留尔（Lucien Levy Bruhl, 1875—1939）、葛兰言（Marcel Granet, 1884—1940）、罗伯特·赫尔兹（Robert Hertz, 1822—1915）等人。列维-布留尔著有《原始思维》，他运用并发挥了涂尔干的“集体表象”观念，认为原始人的集体表象以其本质上神秘的性质有别于文明人的表象，他们的表象之间的关联，不受逻辑思维的任何规律所支配，支配这些表象的关联的原则被他称为“互渗律”。<sup>②</sup>他说：“原始思维是非逻辑的，亦即与任何思维的最基本定律背道而驰的，它不能像我们的思维所做的那样去认识、判断和推理。”<sup>③</sup>列维-布留尔因其无视原始文化中的经验的因素和文明文化中的神秘因素，他的区分两类思维类型的理论受到人类学家的猛烈批评而不被接受。同时，他的材料并不是他自己搜集的，根据这些材料

<sup>①</sup> [法]马塞尔·莫斯著，汲喆译：《礼物》附录，上海人民出版社2002年版，第219页。

<sup>②</sup> [法]列维-布留尔著，丁由译：《原始思维》，商务印书馆1981年版，第62、69页。

<sup>③</sup> [法]列维-布留尔著，丁由译：《原始思维》，商务印书馆1981年版，第2页。

无法概括理论。例如他对中国的分析只是依据传教士的一些材料便郑重其事地论述道：“中国的科学就是这种发展停滞的一个惊心动魄的例子。它产生了天文学、物理学、化学、生理学、病理学、治疗学以及诸如此类的浩如烟海的百科全书，但在我们看来，所有这一切只不过是扯淡。怎么可以在许多世纪中付出这样多的勤劳和机智而其结果却完全等于零呢？这是由于许多原因造成的，但无疑主要的是由于这些所谓的科学中的每一种都是奠基于僵化的概念上，而这些概念从来没有受到过经验的检验，它们差不多只是包含着一些带上神秘的前关联的模糊的未经实际证实的概念。”<sup>①</sup> 他的欧洲中心主义的偏见致使他走到了无视基本事实的地步，大失人类学者的基本风范。种族中心主义在他那个时代已经遭到批判，而他显然落伍于时代。李约瑟对此批评道：“很难再找到一篇比这更误人歧途的文章了。这位有名的学者对于他所指责的百科全书一字不识，他否认了他自己的文明曾受益不浅的那个文明的科学技术成就。不知道他有什么权利这样做。”<sup>②</sup> 在晚年，列维-布留尔逐渐放弃了自己的主要思想，承认“非逻辑思维”是个会引起误解的术语。葛兰言是受到涂尔干思想的影响以及在莫斯的指导下成长起来的著名人类学者，是社会学派的中国专家。他研究中国的著作有《中国古代舞蹈与传说》、《中国古代之婚姻范畴》、《中国古代的节庆与歌谣》等。杨堃先生曾赞扬说，最能活用社会学派最重要方法论以研究中国社会的，则是葛兰言，“放在葛氏的著作中，‘全体的’或‘全体性’一词，极为常见，即是此故”。<sup>③</sup> 赫尔兹是涂尔干的学生，主要代表作是《右手的优势》。他认为解剖学没有提供人类天生擅长用右手的证据，人的双手具有同样的发展潜力，人类喜欢用右手的倾向是社会的价值观、社会的集体观念或集体意识所决定的。<sup>④</sup>

## 第二节 功能主义学派

1922年，英国学术界出版了两本重要的人类学著作，一是拉德克利夫-布朗（A. R. Radcliffe-Brown, 1881—1955）的《安达曼岛居民》，一本是布罗尼斯劳·马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski, 1884—1942）的《西太平洋的

<sup>①</sup> [法]列维-布留尔著，丁由译：《原始思维》，商务印书馆1986年版，第447页。

<sup>②</sup> 李约瑟，《中国与西方在科学史上的交往》，载《李约瑟文集》，辽宁科学技术出版社1986年版，第166页。

<sup>③</sup> 杨堃：《葛兰言研究导论》，载王铭铭编选《西方与非西方》，华夏出版社2003年版，第203页。

<sup>④</sup> 转引自夏建中：《文化人类学理论学派》，中国人民大学出版社1997年版，第113—114页。

航海者》，这两本著作标志着功能主义人类学诞生了。马林诺夫斯基对新几内亚东南特罗布里恩德岛人的一种特殊的交换制度“库拉圈”进行了详尽独到的分析，布朗则对安达曼岛的仪式风俗进行深入的研究。功能主义学派产生的社会历史背景是第一次世界大战前后，英国政府的殖民统治危机以及利用土著社会制度的企图，但种豆得瓜，得到的结果却是对西方社会与文化自我反省以及对“非西方文化”合理性的承认，虽然这种反省与承认是有限的，并不彻底。从理论的内部发展来说，功能主义学派承继了以涂尔干为代表的社会学派开辟的整体论的研究，但赶走了涂尔干的进化论影子，由于对社会学派的功能观点进一步加以系统的阐发而成为完整的理论。

功能主义学派两位开创人物的理论观点不尽一致。1924—1938年是马林诺夫斯基的经验功能论的主导时期。它以马氏为主师，大本营在伦敦经济学院，田野工作在太平洋诸岛，研究主题是生活史（包括家庭、经济和巫术），承接的是弗雷泽和韦斯特马克的课题，关键概念是文化的制度和功能，相关学科是心理学和经济学，强调的是文化制度对人的生物需求和心理需求的满足。1939—1955年是拉德克利夫—布朗的理性结构论的主导时期，以布氏为主师，重心在牛津大学，田野工作在非洲大陆，研究主题是亲属和政治制度，承接的是摩尔根、梅因、里弗斯的课题，关键词是社会与结构，相关学科是社会学和政治学，强调的是社会结构的平衡和人与文化对结构的适应。<sup>①</sup> 功能主义的文化理论将每一种文化都作为在功能上相互联系的系统，并力图找出作为整体人类社会的功能的一般法则。他们都强调整体论的研究方法。

马林诺夫斯基出生于波兰，1910年作为一名学生至英国的伦敦经济学院进行人类学专业的学习，师从塞利格曼和韦斯特马克。1914年他去澳大利亚进行调查，因第一次世界大战他被迫滞留于澳大利亚，并被允许在澳所管辖的新几内亚地区进行田野调查。这客观上也成就了他的事业。他在1914—1918年期间曾三次共计有两年多的时间（30个月）在新几内亚特别在其中的特罗布里恩德岛做田野工作，其中相当多的时间花在了对“库拉圈”的调查上。人类学的田野工作虽然并不是自马氏开始，早于马氏30年的博厄斯就进行过田野调查，但马氏为田野工作确立了新的准则，自此，“民族志”成为人类学研究的一个新的范式乃至基本特征。马氏称其在特罗布里恩德岛的田野研究成果《西太平洋的航海者》为科学民族志，它具有如下几个新的规则：（1）时间

<sup>①</sup> Adam Kuper: *Anthropology and Anthropologists: the Modern British school*, London, Routledge and Kegan Paul, 1983, p. 97.

上：要求一年以上的周期；（2）空间上：选择特定的小范围的社区；（3）技巧上：强调面对面的参与观察与深度访谈；（4）语言上：要求对当地语言的掌握；（5）方法上：坚持整体论；（6）理论上：通过民族志的写作，完成对既有理论的反思以及新的理论的证明。马氏的田野工作的意义在于开辟了一个新的研究领域，亦创造了一种新的研究方法。以往的研究重文献、文物与遗俗，马林诺夫斯基重普通老百姓的日常生活；以往的研究注重文化史的构建，马林诺夫斯基注重现实的社会生活的详细描述；以往的研究往往采取间接的研究方法，马林诺夫斯基的研究采取参与观察及深度访谈的直接研究方法。马林诺夫斯基的代表作有：《西太平洋的航海者》（1922）、《文化论》（1936）、《科学的文化理论》（1944）等。费孝通在《文化论》译序中曾这样介绍马林诺夫斯基的功能学派的特点：

马氏之前，人类学者受进化论之浸染，每以摸索猜测社会生活之原始状态为能事，其对于非白种人之文化不斥之为野蛮，即贬之为半开化，观自傲之态，溢于行间字里，此种论断不能以科学视之。此后有历史学派兴起，考据之严，博引之勤，固其长处，然每失之纤细微末，不足以确立文化研究之科学基础。功能派始一反陈旧观点，略文化形式之变异，而重文化对于人类生活之效用及功能。盖往昔学派，常以文化为自生自长，自具目的之实体，功能派始确认文化为人类生活之手段。人类之目的在于生活，此乃生物界之常态，文化乃人类用以达到此目的之手段。在形式上虽有种种变异，但自其所满足人类生活需要之功能上言，则绝对相同。此乃功能学派在理论上对于人类学之基本贡献也。<sup>①</sup>

马林诺夫斯基的核心概念有两个：“需要”和“功能”。

第一个核心概念：“功能”。“功能”概念是功能学派立足之本。由于马林诺夫斯基在不同的著作中反复说到，“功能”成为一个极为复杂且内涵不断有所更新的概念。简单说来，这一概念的要点有三：一是文化的功能是满足人类的需要，反对古典进化理论将文化现象视为历史的遗留，并作为恢复人类历史原貌的主要根据；二是要从文化要素的动态性质中去研究文化的功能；三是功能的眼光就是一种整体的眼光，看事实在完整文化体系内占什么位置，各部分怎样地互相联系，这体系又以何方式与周围的物质环境互相联系。吴文藻先生

<sup>①</sup> [英] 马林诺夫斯基著，费孝通译：《文化论》，华夏出版社2002年版，第1—2页。

在《功能学派社会人类学的由来与现状》<sup>①</sup>一文中释读“功能”一词说：“‘功能’乃是一部分的活动对于整个活动所作的贡献。而某种特殊的社会惯例之功能，也就是它对于全部社会生活看做全部社会制度在发生功能时所作的贡献。这样的社会制度观，隐含了一种‘功能上的统一’。就是说，社会制度的一切部分共同运行着，使之达到适度程度的内部的一致或和谐状态，而不致产生不能排解或加以制裁的种种持久的冲突。反之，通常社会发生病态，即指社会内部不一致或失谐而言，也就是说社会的‘丧失功能’。”<sup>②</sup>

第二个核心概念：“需要”。马林诺夫斯基认为，人的第一需要是生物需要；由于谋求生存的需要，人类才创造了文化，由此又产生了维护文化的绵延及再殖的需要。他说：“人体首要的需要得到有效的满足，它迫使任何文化产生种种基本的结构：营养方面的‘必需处’，两性交接及传种的制度，防御的组织及日常生活的设备。于是，我们可以说，人类有机的需要形成了基本的‘文化迫力’，强制了一切社区发生种种有组织的活动。”<sup>③</sup>而宗教或巫术、法律或知识及神话的体系等，亦是出于某种深刻的需要或文化的迫力。<sup>④</sup>在这里，马林诺夫斯基的“需要”有两个层次：满足生理需要是第一层次，这是基本需要；由于满足基本需要又发生了新的文化迫力，这个文化迫力又形成第二个层次上的需要。也就是说，生活的目的是一种需要，满足生活需要的手段也成为一种需要，是“文化的手段迫力”<sup>⑤</sup>的需要，这被马林诺夫斯基称为派生需要。因此，马林诺夫斯基将研究对象也划分为两个部分：1. 人的基本需求或人的新陈代谢、繁殖、舒适、安全、行动、生长、健康等需要。2. 各种用具、物品、社会团体、观念、技术、信仰、习惯等人类创造物所合成的整体。这两部分都是人们的需要，只不过存在直接与间接之分。

然而，马林诺夫斯基有时又将文艺、娱乐、巫术、宗教、科学等从第二个层次中抽取出来，称之为“整合”的需要，这样，他的“需要”的概念就变成了三个层次，即“基本需要、派生需要、整合需要”。综而言之，马氏的基本需要包括营养（食）和生殖（性）以及御寒、居住等，针对这些需要就有耕种、婚姻、衣着、房屋等制度。派生需要包括社会分工合作，协力共处的秩

<sup>①</sup> 吴文藻：《功能派社会人类学的由来与现状》，载王铭铭编选《西方与非西方》，华夏出版社2003年版。

<sup>②</sup> 吴文藻：《功能派社会人类学的由来与现状》，载王铭铭编选《西方与非西方》，华夏出版社2003年版，第108—109页。

<sup>③</sup> [英]马林诺夫斯基著，费孝通译：《文化论》，华夏出版社2002年版，第26页。

<sup>④</sup> [英]马林诺夫斯基著，费孝通译：《文化论》，华夏出版社2002年版，第26—27页。

<sup>⑤</sup> [英]马林诺夫斯基著，费孝通译：《文化论》，华夏出版社2002年版，第27页。

序，文化的继承，信息的传递等，相应地发生经济、政治、教育、文字和语言等制度。再针对包括知识、信仰、文娱、休憩等的整合需要，在文化中就有学术、宗教、文艺、娱乐、竞技、旅游等制度。费孝通先生认为，“基本需要—派生需要—整合需要”体现了马氏功能论的自我进展。开头，马氏说文化是人用来满足生活需要的，扬言文化是有功能的，功能就是满足生活需要的能力，满足生活需要是文化所起的作用。进入20世纪二三十年代，当马氏严肃地、系统地考虑文化问题时，欧洲的学术潮流已有所变化。心理学里“行为学派”占了上风，形成社会现象的集体行为受到了注意。马氏势必受到影响。马氏那种强调以“食色性也”的生物本能为文化的基本需要仅是他的“文化论”的起点，他后来才逐步接受以个体和群体生存的必要条件作为“需要”的内涵，使他的理论日益丰润。<sup>①</sup>

在方法论方面，马林诺夫斯基作出巨大贡献的就是上面已经提及的整体性的田野工作法（holistic fieldwork method）。他主张，人类学应当是深入的、具体的考察文化制度的现实功能的一门学问，因而人类学的研究不应以历史材料和别人采集的材料为基础，而应建立在人类学家本人对某一地区的社会—文化制度的参与观察之上。而由于文化“是个整体体，其中的各要素相互依赖”，<sup>②</sup>所以在田野工作中需要对文化进行整体的考察。他在长期的田野工作中，亲自参与、直接观察，把当地社会的家庭、经济、政治、巫术、宗教、技术等行为特质放在一个整体里加以分析。他记录全部实际生活中的重要事实。一天中工作的安排、家庭生活的情景等琐细的戏剧性的事件，他都将其详细记录下来，并认为这就是社会结构的真实存在，都是有意义的。

《西太平洋的航海者》<sup>③</sup>是体现马氏整体论研究的最好典范。他的研究对象为“库拉交易圈”。所谓“库拉”，单纯地说，是指项圈与臂镯的交换，被交换的物品称为库拉宝物。红色的贝壳连缀成为项圈；白色的贝壳加工成臂镯。它们都是装饰物，但却很少使用。库拉交换是一种大范围的、具有跨部落性质的交换形式，它施行于居住在新几内亚东部和北部的一大圈岛屿上的居民群体之间，这些岛屿正好组成了一个封闭的循环圈。沿着这条循环路线，顺时针流动的物品是红贝壳项圈，逆时针流动的物品是白贝壳臂镯。从交换的对象

<sup>①</sup> 费孝通：《从马林诺夫斯基老师学习文化论的体会》，载王铭铭编选《西方与非西方》，华夏出版社2003年版，第133页。

<sup>②</sup> [英]马林诺夫斯基著，黄建波等译：《科学的文化理论》，中央民族大学出版社1999年版，第132页。

<sup>③</sup> [英]马林诺夫斯基著，渠永佳等译：《西太平洋的航海者》，华夏出版社2002年版。

来看，项圈与臂镯交换，臂镯与项圈交换，而绝对不会项圈与项圈交换，臂镯与臂镯交换。这两种物品的礼仪性交换是库拉最主要、最根本的东西。在库拉交换的背后，有许多相关的次要活动和次要特征。土著也进行普通贸易，并在岛屿之间进行各种物物交换，但他们将其与库拉交换截然分开。库拉涉及财富和用品的交换，因而是一种经济制度。但它有神话的背景，有传统法规的支持，有巫术仪式的伴随。从社会学的层面看，虽然交易在语言、文化甚至种族都不同的部落间进行，但却基于固定和永久的身份，把数千个土著人组合成伙伴关系。这种关系是终身关系，有着种种相互的责任和义务，并延伸成大规模的部落关系。至于交易的经济机制，则表现为一种特殊的信用形式，意味着高度的相互信赖的商业声誉；而这不只限于库拉的主要方面，还包括伴随库拉的附属贸易。最后，库拉交易不是压力的产物，因为它交换的是没有实际用途的物品。库拉在剔除枝节之后，不过是一件简单的事物，说到底，它只是两种装饰品（事实上它也没有起过装饰作用）没完没了的交易而已。但是，这样简单的行为（两种没有意义、百无一用的物品的易手）却成为土著部落间一个大制度的基础，联系着许多其他的活动。神话、巫术和传统在它周围建立起明确的仪式和礼节，给它以浪漫的光环，并在土著人的头脑里建立了价值观，使他们热衷于这个简单的交易。简单物品交换造成了一个深刻的整体性制度。

马林诺夫斯基所描述的“库拉”这种新的民族志现象所具有的意义，可以将其概括为三：第一，库拉建立起了社会关系网。库拉一个不寻常的特点在于它的社会学触及面和地理规模。它是一个巨大的、部落间的关系网，在一个广泛的地区上把许多人以确定的社会形式联系起来。这一广泛的社会关系网络和文化影响不是短暂、新近或游移不定的东西，只要看一看它高度发达的神话和巫术仪式，便知道它在土著人传统中有浓厚的根源和绵长的历史。第二，库拉是一种全新的交换类型。库拉不能算作物物交换，或礼物馈赠，或任何意义上的交换游戏，它是一种全新的交换类型。库拉交易的属性具有半商业、半礼仪的性质，是为了交易而交易，以满足内心深处的占有欲。它不是一种普通的占有，而是属于特别的类型，其与众不同之处在于短期、轮流地占有两类物品。虽然从时间上看，这种占有并不完整，但在数量上，它却不可小视，马林诺夫斯基将其称为累积性占有。第三，土著的财富观念与西方的不同。在特罗布里恩德岛，代表财富的东西并不被视为或用作金钱或通货；库拉宝物从来不被用作交易媒介或价值量度。每一件库拉宝物只为一个主要目的存在，即被拥有和被交换；它只有一个主要功能并为一个主要目标服务，即在库拉圈内流通、收藏和展示。库拉交换构成土著人生活的头等大事，成为他们文化内涵的一个主要项目。这与西方占有财富的观念不同。库拉交易表现一种新型的所有权，其特色是暂时性的、间断性的、积累性的；同时这些交易通过一个大而复

杂的社会机制和经济活动体系来运行。库拉宝物的交换需要依照一定的规则，它向人宣告这种交易不是讨价还价。交换物的等值是至关重要的，但它必须依赖支付者个人对风俗和自己名誉地位的认识。对于土著人来说，库拉不是交换媒介，或备用的饰物，或权力的工具，或永远占有的财富；而是一种可以提高社会地位的物品，因而要尊重它、爱护它。

拉德克利夫—布朗大学时代受到俄国无政府主义作家克鲁泡特金的影响。在克鲁泡特金看来，社会是一套自我规范的体系，在没有政府的情况下通过互相帮助发挥功能，这促使布朗产生了研究社会制度功能的兴趣。<sup>①</sup> 1906—1908年他在安达曼岛进行田野作业，1922年出版《安达曼岛居民》。布朗的田野描述逊于马林诺夫斯基，而理论思辨胜于马林诺夫斯基。与马林诺夫斯基功能论的“需要”与“功能”两个核心概念稍有不同，布朗的理论核心概念是“结构”与“功能”。布朗的理论来源主要是斯宾塞的社会机体论和涂尔干的社会分工论。早期的布朗强调对文化的功能的研究，他将社会生活同生命机体进行类比：动物有机体是由一些细胞群和它的组织间歇的液体组成的，它们之间的关系不是二者相加的集合体，而是一个完整的生命体，生命通过功能的延续维持结构的延续；社会整体也有这种类似的功能和结构。他认为社会生活中的每个风俗与信仰在该社区的社会生活中扮演着某些角色，恰如一生物的每个器官在该有机体的一般生命中扮演着某些角色一样。安达曼人的信仰仪式的功能就是促进该社会的团结与凝聚力。无论是整个社会还是社会中的某个社区都是一个功能统一体，构成统一体的各部分相互配合、协调一致。研究时只有找到各部分的功能，才可以了解它的意义。

后来，布朗转向对“结构”概念的关注，认为只有明确了社会的结构，才能真正找到构成这一结构各部分所起的功能作用。这是他对“结构”与“功能”两者之间的关系的认识。布朗在1952年出版的《原始社会的结构与功能》一书中，认为“结构”概念是指“某种有序的构成部分或成分安排”。<sup>②</sup> 他将社会结构定义为：“在某个较大的统一体中，各个部分的配置或相互关系的组合。”<sup>③</sup> 他的“社会结构”思想包含着三层逐步递进的含义：一是指一个文化统一体中，人与人之间的关系，包括人与人组合的各种群体及个

<sup>①</sup> 参阅 [英] 阿兰·巴纳德著，王健民等译：《人类学历史与理论》，华夏出版社2006年版，第75页。

<sup>②</sup> [英] 拉德克利夫-布朗著，潘蛟等译：《原始社会的结构与功能》，中央民族大学出版社1999年版，第10页。

<sup>③</sup> [英] 拉德克利夫-布朗著，夏建中译：《社会人类学方法》，华夏出版社2002年版，第159页。

人在这种群体中的位置。二是人与人之间的社会关系是由“制度”支配的，制度是指某些原则、社会公认的规范体系或关于社会生活的行为模式；原则是群体形成的基础，社会规范和行为模式则是对某种关系中人的正常行为的固定。三是人与人之间的关系是变动不居的。布朗认为，在研究社会的时候，要研究社会结构的类型、差异、分类及其运作和发展。他继承斯宾塞的思想，强调进化是一种趋异的发展和组织的进步。组织的进步既包括结构功能的复杂化，也包括社会交往、社会关系的日益频繁和扩大。他同样指出进化不一定意味着进步，因为进化仅仅是结构和功能的发展和社会关系的复杂化，而进步是指知识的积累和通过发明与发现而产生的技术改进以及道德的发展。这样，社会也许是向一种内外均衡的结构状态迈进，也许是向更复杂的社会结构发展；但这种结构本身是更好些还是更坏些，应当根据另外一些标准来判定。由于重视结构与功能的研究，布朗的结构功能理论强调共时性研究。他认为历时性的研究不可靠，因为历时性研究是研究文化的历史起源，而由于在有文字记载的社会中，历史资料残缺不全；在无文字记载的社会中，则没有资料。因此，整个文化史的建构也往往是一种构拟，结论或提出的假设无法验证，因而无法解释任何事情。共时性研究的对象是文化本质、结构与功能，是横向性的研究。它将文化看成一个整合的系统，在这个系统中，文化的每一个因素都扮演特定的角色，都具有一种功能。研究文化就是研究一种文化中各要素之间的关系、这种文化的整体结构、各文化要素在这个整体系统中对于外界调适和内部整合两方面所具有的功能，以及比较不同文化系统之间的异同点。这些都是可以把握的，因此共时性研究要可靠得多。<sup>①</sup>

马林诺夫斯基与布朗开创的功能学派强调不同文化之间的“平等生存权利”，以及“非西方文化”的合理性，同时，它还指出对“异文化”的研究所获得的实证知识，有助于对西方文化的自我反省。这两点成为后现代人类学出现之前社会人类学研究的基本概念。当然，在博厄斯学派那里，也已经达到了这两个基本概念，不同的是，博厄斯学派是从文化相对论导出的，而功能学派则是在长期的田野工作的基础上归纳出来的。

功能主义学派存在着如下几个被后来的批评者指出的问题：1. 在历史与结构和功能方面过于强调“功能”而忽视变迁；2. 在社会与个人的关系方面过于强调社会—文化的整体而忽视个人；3. 在冲突与稳定的关系方面过于注重社会稳定性和一体化而忽视社会冲突和矛盾；4. 在研究者与被研究者的关

<sup>①</sup> 参阅夏建中：《文化人类学理论学派》，中国人民大学出版社1997年版，第121—124页。

系方面过于强调研究的“客观性”忽略主观性。<sup>①</sup>这几个方面的问题，也正是功能学派新一代学者以及功能学派以后的学派进一步研究的问题。

功能主义学派其他一些人类学家，大多是马林诺夫斯基与布朗的学生，主要有爱德华·埃文思-普里查德（Edward Evans-Pritchard, 1902—1973）、爱德蒙·利奇（Edmund Leach, 1910—1989）、迈耶·福忒斯（Meyer Fortes, 1906—1983）、麦克斯·格拉克曼（Max Gluckman, 1910—1975）、威廉·雷蒙德·弗思（William Raymond Firth, 1902—）以及美国学者罗伯特·雷德菲尔德（Robert Redfield, 1897—1958）、中国学者费孝通等人。他们既是英国功能学派的传人，又对功能学派的创始人所存在的上述问题提出了某种修正。出现这种变化的政治背景是第二次世界大战后世界的趋异（民族主义）与趋同（全球化）的加强；社会思潮背景是同时期人们对战争的非理性的深刻感受；学术背景是对过去有关文化本质论述缺乏的发现。在第二次世界大战以前，社会人类学充满了浪漫色彩，反思这种浪漫化必定引出许多新的问题。如：社会和文化是否真是平衡的系统？文化的相对性到底有多大？西方和非西方文化的差别到底存在不存在？人类是否有共通的心灵？等等。无疑，社会学派、历史特殊论派和功能论者已经意识到这些问题的存在，但是在西方社会长期动乱的情况下，他们宁愿使问题的答案体现一定的非现实色彩；而只有到战后，这些问题才被正视与讨论。<sup>②</sup>

普里查德与弗思是马林诺夫斯基的最早的学生。普里查德的代表作为《努尔人》（1940）、《亚桑地人的巫术、神谕与魔法》（1951）、《非洲政治制度》（1940，与福忒斯合编）。普里查德颇具理论雄心，他批评以前的民族志著作内容浩繁，以一种过于杂乱的方式对所观察到的资料进行了记录。“存在这种不足之处的原因在于，在社会人类学中缺乏一种科学的理论体系，因为事实材料只能根据理论来进行选择与安排。”<sup>③</sup>因此，他的《努尔人》所研究的非洲努尔人的亲属制度与政治制度问题是在更抽象的理论分析层面上的研究。关于亲属制度，在布朗看来，就等于原始部落社会中的社会结构，而亲属关系形成的根源是家庭；在核心家庭基础上形成的世系群（Lineage）只是人际关系的一种方式。普里查德对这些观点提出修正。他在与福忒斯合编的《非洲政治制度》和《努尔人》中提出，亲属体系兼具家庭与社会政治的双重特点；亲

<sup>①</sup> 后现代主义者还批评功能主义等学派依然是殖民主义的工具，并没有达到对西方文化的反思与批评，参见第四章。

<sup>②</sup> 王铭铭：《文化格局与人的表述》，天津人民出版社1997年版，第20页。

<sup>③</sup> [英] 埃文思·普里查德著，褚建芳等译：《努尔人》，华夏出版社2002年版，第303页。

属制度不仅源于核心家庭，而且也源于政治法律制度所强加的外在压力；世系群更应被看成是社会政治关系体系的一部分，它构成—社会中群体之间的关系结构。《努尔人》体现了这些理论观点。在该书中，普里查德将分支世系群作为研究的重点，讨论了政治结构与宗族制度之间的关系，主要有如下几个观点。

第一，普里查德认为，努尔人的政治关系基本是一种地域关系。部落是最大的政治群体，部落中最大的裂变分支为一级支，一级支的裂变支为二级支，二级支的裂变支为三级支，三级支由许多村落构成，这些村落是努尔地区最小的政治单位，由家庭性的群体构成。

第二，努尔人的宗族制度是父系的，氏族是最大的宗族群体，一个氏族裂变为几个宗族，这种宗族是源自于一个共同祖先的不同的继嗣分支。氏族分化而成的最大的裂变分支为“最大宗族”，依次裂变分支为“较大小宗族”、“较小宗族”、“最小宗族”。氏族则是一个由宗族构成的外婚系统。这些宗族群体与政治群体的区别在于，宗族群体的成员之间的关系建立在继嗣关系而不是居住地域的关系的基础上，因为宗族是分散居住的，并不构成排他性的地方性社区。<sup>①</sup>“分支世系群”是努尔社会中特有的一种社会组织。每一个部落都有一个具支配地位的氏族，而这个氏族可分为较小的父系单位——世系群；因为“世仇”<sup>②</sup>的存在，一个最小裂变支（世系群）的成员会对抗同属一较小裂变支（世系群）的另一个最小裂变支（世系群）的成员；而另一种情况下，一个较小世系群所属的各最小世系群的成员又会联合起来对抗另一较小世系群；较大世系群与最大世系群的情况也如此。这就达到了“无国家社会”的政治控制，是政治制度中的“一种结构运动”，“努尔人的政治制度的形式便通过这种结构运动而得以维持”。<sup>③</sup>“正是地域制度内部各种相互竞争的价值观之间的这种矛盾冲突才构成了政治结构的本质所在。”<sup>④</sup>普里查德将这种在同层级上或分或合的现象称为“分裂与融合”。他指出政治群体间的分裂与融合是同一个分支原则的两面。

第三，世系群与地域分布范围不吻合，但世系群分支的每一层次与地缘政治组织一个层次相对应。世系群存在于观念的层面上，与地域分布的范围并不

<sup>①</sup> [英] 埃文思·普里查德著，褚建芳等译：《努尔人》，华夏出版社2002年版，第7—8页。

<sup>②</sup> “世仇”指“在部落内部，各个地方性社区之间的长期的相互敌对状态”。

<sup>③</sup> [英] 埃文思·普里查德著，褚建芳等译：《努尔人》，华夏出版社2002年版，第182页。

<sup>④</sup> [英] 埃文思·普里查德著，褚建芳等译：《努尔人》，华夏出版社2002年版，第174页。

吻合。一个村落的居民往往分属于好几个世系群，同属一个小世系群的成员，通常也散居在不同的村落中；有时，一个具支配地位的氏族的小世系群的成员，在一特定的村落中可能只占少数，但当同一村落的居民要界定他们和另一村落的关系时，或者在实际的政治互动中，他们都会认同在自己村落中属于具支配地位氏族的那一个分支小世系群，用该世系群在整个支配性氏族中的系谱位置，来计算自己与另一村落居民间的关系或系谱距离，并且据此决定在某种情况下是敌或是友。世系群的构成虽然与地缘政治组织不一致，但是，世系群分支的每一层次却与地缘政治组织的一个层次相对应，“在地域性裂变支和宗族性裂变支之间存在着一种密切关系”，<sup>①</sup>这种关系就是：“世系群在数目和结构位置上乃严格受到地域分支体系的限制和控制”，也就是“社区纽带与宗族结构的同化现象”，<sup>②</sup>地域性联系以一种宗族术语表达。“每个社区都通过某种方式同一个宗族联系起来，结果，社区中所有不属于该宗族的成员都在政治关系上被同化进这个宗族中来，从而，这种政治关系常常以宗族价值观的形式表达出来。”<sup>③</sup>“每一个努尔村落都与一个宗族相联系，而且，尽管这个宗族的成员只构成了村落人口的一小部分，村落社区却对之极其认同，以致我们可以把它说成是围绕着一个父系关系内核而聚集在一起的人们的聚合体。”<sup>④</sup>

第四，在“无国家社会”中，血缘与地缘共存。于此，在缺少可以象征一个部落的酋长<sup>⑤</sup>或国王的情况下，部落的团结是通过世系群或氏族关系来表达的，基于血缘的世系群原则与基于地缘的共居原则是一种共存关系。

综上所述，普里查德的研究的开创性在于：摆脱了摩尔根有关基于亲属关系的原始社会与基于地缘关系的国家之间的社会政治制度的前后进化关系的观点，而指出这种血缘关系与地缘关系是同时存在的。

普里查德的这个思想在他的同门弗思早于《努尔人》两年出版的著作《人文类型》(1938) 中也原则性地表述过。弗思认为社会结构包括各种群体和各种制度，它们的基础是一些基本原则，这些原则包括：性别、年龄、地域、

<sup>①</sup> [英] 埃文思·普里查德著，褚建芳等译：《努尔人》，华夏出版社2002年版，第165页。

<sup>②</sup> [英] 埃文思·普里查德著，褚建芳等译：《努尔人》，华夏出版社2002年版，第235页。

<sup>③</sup> [英] 埃文思·普里查德著，褚建芳等译：《努尔人》，华夏出版社2002年版，第184页。

<sup>④</sup> [英] 埃文思·普里查德著，褚建芳等译：《努尔人》，华夏出版社2002年版，第232—233页。

<sup>⑤</sup> 努尔部落的豹皮酋长不具有政治权力。

亲属、职业、地位。<sup>①</sup>只不过弗思仅是作为一种社会结构的规则来叙述，没有民族志材料的系统证明。弗思的另一代表作是《新西兰毛利人的原始经济》（1929）。他在研究非西方民族的经济关系和特点时，强调将经济、生态、环境和社会结构结合起来研究，修正了莫斯关于馈赠基于互酬原则的理论，认为相互性不一定是等价性，存在着不等价交换，交换物品往往只有象征性价值。

格拉克曼的“社会冲突论”和利奇的“过程论”对功能主义的社会—文化一体化理论提出再思考。格拉克曼是曼彻斯特学派的创始人，主要著作是《非洲的习俗与冲突》（1955）等。他的主要贡献是对社会冲突的重视。格拉克曼认为社会结构并不是以永恒的平衡为特点的，社会中存在着群体之间、个体之间的冲突。社会之所以会成为一个整体，是因为它具备解决冲突和对立的机制，仪式便是解决冲突的途径。他对普里查德的裂变对立制现象十分重视，认为社会的一大特点就是它的内部群体倾向裂变，并在裂变之后在分裂的群体之间形成同盟，由跨群体的同盟对社会关系进行重新组合。也就是说，可以说社会是在冲突中获得统一的，或者说冲突是统一的表现。利奇的研究则强调“过程”和“变迁”。他认为，功能主义把社会的规范、平衡、结构理想化，没有看到现实中规则仅仅是人们用以对社会状况作出反映的表象。他在《缅甸高原的政治制度》（1954）中，构想社会变迁有三种动力：一是物质环境或生态学上的动力，二是政治环境或政治历史的动力，三是英雄人物的动力。

### 第三节 结构主义人类学

结构主义人类学的创始人是法国著名人类学家克劳德·列维—斯特劳斯（Claude Gustave Levi-Strauss, 1908—）。结构主义思潮在20世纪席卷欧、美、亚大陆，引起了哲学、社会学、心理学、文学、艺术、生物学等领域的瞩目。列维—斯特劳斯的结构主义人类学被称为最具哲学深度的人类学。法国社会学家、人类学家布尔迪厄认为列维—斯特劳斯为人类学这门社会科学第一次赢得了尊敬，使之成了占统治地位的学科。美国人类学家雪莉·奥特纳则说：“克劳德·列维—斯特劳斯只手所创的结构主义是60年代唯一的真正新范式。有人甚至认为它是整个20世纪社会科学（以及人文学）唯一的原创性范式。”<sup>②</sup>阅读列维—斯特劳斯的著作，我们不仅感受到他作为研究人类学的学问家的风

<sup>①</sup> 参阅 [英]雷蒙德·弗思著，费孝通译：《人文类型》第四章“社会结构的某些原则”，华夏出版社2002年版。

<sup>②</sup> [美]雪莉·奥特纳：《20世纪60年代以来的人类学理论》，戴庄孔韶主编《人类学经典导读》，中国人民大学出版社2008年版，第627页。

采，更感受到他作为具有独创性的思想家的魅力。列维—斯特劳斯的主要著作有《亲属关系的基本结构》(1949)、《忧郁的热带》(1955)、《结构人类学》(第1卷, 1958)、《结构人类学》(第2卷, 1976)、《野性的思维》(1962)、《神话学》(第1—4卷, 1964—1971)等。

要讲清列维—斯特劳斯的结构主义，是件很不容易的事，这不仅在于他的著作卷帙浩繁，更在于他思想的深邃和方法的独特。这里只是对他的核心概念和基本方法作些简要的讲解。结构主义人类学的核心概念是“结构”，基本方法为“结构分析”。

关于“结构”的概念。在列维—斯特劳斯之前，自索绪尔《普通语言学教程》(1915)以来，已经形成了结构语言学的新传统。在人类学领域中，布朗就是关注结构的人类学家，他对结构的定义是“指在某个较大的统一体中，各个部分的配置或相互之间的组合”。他认为“一个社会结构，既会在群体之间的相互关系中表现出来，也会在个人之间的相互关系中表现出来”。<sup>①</sup>他举例说，原始社会中母亲的兄弟与姐妹的儿子之间那种亲戚关系就是一种结构。另外，雷蒙德·弗思等人也有研究。弗思对社会结构的定义是“人和人之间的关系”，“一个社区的社会结构，包括当地人组成的各种群体和他们所参加的各种制度，是指一套社会关系……性别、年龄、地域、亲属，是一切人类社会结构的最基本的原则”。<sup>②</sup>与上述学者不同，列维—斯特劳斯的“结构”则与实体无关，它是实体之后所建立的模式，是在实际的社会关系中所想象出来的抽象的形式。而这种形式及模式与人类的无意识结构相关。他把社会现象的结构划分为表层结构和深层结构，前者指现象的外部联系，可以通过人们的感党认识它，后者是现象的内部联系，不能通过经验的概念获得，只有通过理论模式才能认识它。二者之间存在着联系，人类学家的任务是通过有意识层深入到无意识层，发现深层结构。研究列维—斯特劳斯的权威英国人类学家爱德蒙·利奇指出，列维—斯特劳斯的探索，是想提示“人类心理”的结构，建立“人类心理”的普遍真理，找到对全人类的心理都普遍有效的思维构成原则。为达此目标，列维—斯特劳斯的研究逻辑是：首先，认为自然界是一种客观现实，它受自然法则的制约，而这种自然法则通过人类的科学调查又是可知的。其次，通过注意我们怎样领悟自然界，即利用自然关系来得出文化产品，来观察我们用来分类事物的方法的性能，以及我们操作已有范畴的方法。最

<sup>①</sup> [英] 拉德克利夫-布朗著，夏建中译：《社会人类学方法》，华夏出版社2002年版，第160页。

<sup>②</sup> [英] 雷蒙德·弗思著，费孝通译：《人文类型》，华夏出版社2002年版，第76页。

后，推断我们的思想机制，即思维结构。<sup>①</sup>

“结构分析”概念主要是从结构主义语言学借鉴来的。列维-斯特劳斯认为结构语言学是当时“社会科学中发展水平最高的学科”，他力求使他的人类学研究与之“汇合起来”。<sup>②</sup> 结构语言学有四个方面的基本操作：“第一，结构语言学把对有意识语言现象的研究转变为对其无意识深层结构的研究。第二，它不把术语看做是独立的实体，而是把分析术语间的关系当做自己的基础。第三，它引入了系统概念——‘现代音位学不仅宣称音位始终是一个系统的一些部分，而且展现出具体的音位系统，并说明它们的结构’。最后，结构语言学以发现一般规律为目标，既通过归纳法，也通过演绎法，从而使这些规律具有绝对的性质。”<sup>③</sup> 这里表述的“无意识深层结构”的研究、“关系”的研究、“系统结构”的研究以及“以发现一般规律为目标”都成为结构主义人类学研究的基本目标。结构主义人类学的“结构分析”，是指在研究过程中，将一切关系最终都还原为两项对立的关系，每个关系中的每个元素都可以根据自己在对立关系中的位置，被赋予其本身的社会价值。奥特纳解释说：“结构分析由两方面构成：筛选出体现复杂文化现象（一个神话、一个仪式、一个婚姻系统）的那些基本对立关系；以及展示出被考察的现象如何既表达那些对立，又加以重构的方式，以此得出一个有关秩序的文化上有意义的论断，或者说秩序的反映。”<sup>④</sup> 结构分析最显著的特点是它对整体的强调，但这里的“整体”，并不是指整体内部的诸元素，而是指联结和结合诸元素的关系网络，结构主义将此作为研究重点。列维-斯特劳斯认为：“一个社会的种种习惯，整体地加以考察，会具有某个别的风格，这些风格形成不同的体系。我相信这些体系的数目并非是无限的多，人类社会的游戏、梦幻以及妄想，就像个人的游戏、梦幻、妄想一样，从来不是凭空创造出来的，都只不过是从一个理想中可能出现的所有情况里头挑选出有限的几种结合方式而已，而那理想中的所有情况是可以界定出来的。”这就像化学元素表一样，“在这个表格里面，

<sup>①</sup> [英] 爱德蒙·利奇著，王庆仁译：《列维-斯特劳斯》，三联书店1985年版，第26—27页。

<sup>②</sup> [法] 列维-斯特劳斯著，谢维扬等译：《结构人类学》，上海译文出版社1995年版，第57页。

<sup>③</sup> 此为结构语言学创始人之一特鲁别茨柯依的归纳，转引自列维-斯特劳斯著，谢维扬等译：《结构人类学》，上海译文出版社1995年版，第35—36页。

<sup>④</sup> [美] 雪莉·奥特纳：《20世纪60年代以来的人类学理论》，戴庄孔韶主编《人类学经典导读》，中国人民大学出版社2008年版，第267页。

所有实际的和假想的习俗均可以归类，然后某个个别社会的习俗便可一望而知其事实上是采用哪一类的习俗。”<sup>①</sup> 列维-斯特劳斯找出的这些元素可以被不断地进行分层的二元切分。

我们现在列举两个例证来看列维-斯特劳斯是怎样进行这种不断二元切分的结构分析的，又是怎样由具体的社会事实来追寻人类普遍二元对立的思维结构的。

第一个例证是列维-斯特劳斯在《忧郁的热带》中对巴西土著卡都卫歌族的艺术分析。卡都卫歌人在脸上与身体上画上大量的纹饰，这是在对“人”与“野兽”进行二分。一些研究者在抗议印第安人“在自然美上面横添人为的丑陋”时，卡都卫歌人却认为，“任身体处于自然状态也就是与野兽无异”。<sup>②</sup> 这种对立的二元在运用到艺术图案上的时候，不论是任何一种结合方法，最后成品都表达一种要在不同的原则中间找到均衡的冲动。每个图案常常遵照一个双重的原则，同时既对称又不对称，这样就造成相对立的边成长条的装饰，这些所表现出来的长条装饰，很少是上下等分或对分的，而比较常见是由左上角向右下角等分的，或由右上角向左下角对角线等分的，甚至是纵横四等分的，或是分成米字形。这是把一种二分法投射到连续不断的平面上去，“在所有层面上都和基本的二分对立性交切：基本主题先打散，然后再重新组合成次要主题，次要主题使用第一主题的部分做要素来组成一种暂时性的整体性，然后，这些次要的主题再加以掺杂交错使原本的整体性又重新出现，好像是又被重新想像回来一样。最后，用这种方法所得到的复杂图案本身再重新划分开来，利用纹章学中的四分法加以参差重整，把两个图案分成四个部分，排列成对反的两对，再简单地由一个重复到另一个”。<sup>③</sup>

卡都卫歌的艺术风格结构，在他们的婚姻制度结构上也表现出来，同样呈现出双重对反（double opposition）的现象。“有些机构以平等互惠为原则，有些机构以高下阶层为原则。为了同时忠实于这两种并存但却对立矛盾的原则，整个社会群体分裂再分裂成为互相关联，又互相对立的次群体。就像一个徽章把由各个不同的承继线承袭得来的权限结合于整个徽章里面一样，这个社会也可说是由右上角向左下角的对角线等分，再上下等分，再对分为二，再由

<sup>①</sup> [法]列维-斯特劳斯著，王志明译：《忧郁的热带》，三联书店2000年版，第215页。

<sup>②</sup> [法]列维-斯特劳斯著，王志明译：《忧郁的热带》，三联书店2000年版，第227页。

<sup>③</sup> [法]列维-斯特劳斯著，王志明译：《忧郁的热带》，三联书店2000年版，第233页。

左上角向右下角等分。”<sup>①</sup> 这种二元对立的现象弥漫于各种社会及其生活的一切方面，例如他所考察的波洛洛族村落的格局，其组织是和卡都卫歌的绘画图案一样的。在列维—斯特劳斯那里，社会组织、婚姻结构、艺术图案存在着同样的结构，（当然，局部不对称也是存在的）而且不止于某一个社会如此，这当然是人类思维的普遍规律使然。

为了理解列维—斯特劳斯所说的这些对立规律的普遍性，也为了将他的艺术的专业化分析说通俗一点，我再举一些考古学例证以及中国的彩陶纹饰例证来说明。法国著名考古学家勒鲁伊—古昂在对旧石器时代的 65 个以上欧洲洞穴的大量壁画的艺术形象进行调查、整理、统计和研究以后，发现壁画中的动物形象几乎一半以上是马或野牛。由此，他将这两种动物分成 A 组（马）和 B 组（野牛），并发现了一个基本主旋律，即“雄性—雌性 = 马—野牛”。<sup>②</sup> 这个公式的意思是，凡是马都是雄性的，即使母马也不例外；凡是野牛都是雌性的，即使是公野牛也不例外。这是马与野牛结合的“二元主题”。<sup>③</sup> 据此，他认为旧石器时代晚期的人类已经具备了一种“两分法的分类法”。<sup>④</sup> 这种两分法进而又有一种复杂化的倾向，即在马与野牛之间，往往有第三种动物介入。“基本匹配的复杂化通常确是由于 C 组动物的出现，它们往往是羱羊或猛犸，有时是雄鹿或母鹿”。<sup>⑤</sup> 而且，在有些洞穴中，A 组动物和 B 组动物又各自一分为二，于是，整个系统就表现为“双重配偶”，“即表现为公野牛与母马相对，母野牛与公马相对。”<sup>⑥</sup> 不仅如此，系统还会有不平衡的情况出现，即双重配偶中 B 组动物有的存在两种组合类型，“即以野牛为主古野牛为辅与以古野牛为主野牛为辅”。<sup>⑦</sup> 我们把古昂的这些说法综合一下，那么可以看到，马与野牛是第一个层次上的“两分”。“双重配偶”是第二个层次上的“两

<sup>①</sup> [法] 列维-斯特劳斯著，王志明译：《忧郁的热带》，三联书店 2000 年版，第 237 页。

<sup>②</sup> [法] 勒鲁伊-古昂：《姿势和语言》，转引自朱狄《原始文化研究》，三联书店 1988 年版，第 57 页。

<sup>③</sup> [法] 勒鲁伊-古昂著，俞灝敏译：《史前宗教》，上海文艺出版社 1990 年版，第 118 页。

<sup>④</sup> [法] 勒鲁伊-古昂：《史前艺术的宝藏》，转引自朱狄《原始文化研究》，三联书店 1988 年版，第 361 页。

<sup>⑤</sup> [法] 勒鲁伊-古昂著，俞灝敏译：《史前宗教》，上海文艺出版社 1990 年版，第 123 页。

<sup>⑥</sup> [法] 勒鲁伊-古昂著，俞灝敏译：《史前宗教》，上海文艺出版社 1990 年版，第 122—123 页。

<sup>⑦</sup> [法] 勒鲁伊-古昂著，俞灝敏译：《史前宗教》，上海文艺出版社 1990 年版，第 122—123 页。

分”，这是两分法的二元主题扩大化造成的；C组动物的出现也是第二个层次上的两分，因为当马与野牛的二元主题形成后，如果将其只看做一方，那么，C组动物的出现就构成另一方， $(A+B)$ 与C就形成第二个层次上的二元主题。而双重配偶中B组动物的两种组合类型则是第三个层次上的“两分”了。

令人惊异的是，古昂的这个发现，在中国原始文化中竟然同样存在着。《易·说卦传》言：“乾为马，坤为牛”，“乾为良马，为老马，为病马，为驳马。坤为子母牛”。朱狄先生论及此问题时说：

也许勒鲁伊—古昂的假设会被人们斥之为荒诞的，不过最令人难以置信的是他关于“牛—马”的“二元论体系”也可以在我国古代文献中找到，而且内涵也完全相同，即牛代表雌性，马代表雄性。我国著名学者也有所涉及。

钱钟书先生《管锥编》：“《说卦》：‘乾为天，为父，为良马，为老马。坤为地，为母，为子母牛’。按此等拟象，各国或同或异。坤之为母，则西方亦有地母之目，德国谈艺名家早云，古今语言中以地为阴性名词，图像作女人身。乾之为马，西方传说乃大异；或人考论语俗风俗，断谓自上古已以马与妇女双提合一。安得好事者傍通直贯，据《说卦》而广计参稽乎？”《周易·系辞下》曾说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情……”为什么马为男性，牛为女性，《周易》并没有作任何解释，因此也是一种“先验的体系”。但这两种世界上最古老的文化何以会有如此巧合，实在令人费解。假如勒鲁伊—古昂的解释基本正确（细节上的失误任何一种理论都难以避免），那么中国殷周之际的《周易》将与欧洲旧石器时代的艺术就在“马—牛”二元论上相遇了，这是最早的中西文化的相遇，也是在构成世界始基这样一个重要问题上的相遇，所以的确很值得“好事者傍通直贯，广计参稽”。

弗雷泽等人曾说过，由于全人类都是智人种，因此心理上必定存在着共同性。但是中西文化这种共同性竟然会表现在“马—牛”二元论上，几乎是不堪设想的，因此目前只能把这种现象归纳在“巧合”的名义下，希望有朝一日真的能为它找到一个合理的解释。<sup>①</sup>

在我国新石器时代早中期彩陶纹饰中，亦可以看到较多的二元主题的艺术

<sup>①</sup> 朱狄：《原始文化研究》，三联书店1988年版，第374—375页。

表达，与卡都卫欧的很有类似之处。我们考察一下仰韶文化早期的半坡类型的彩陶纹饰。半坡类型的绝对年代为公元前 4800 年至公元前 4100 年。西安半坡出土的一彩陶盆，内壁绘两组相对立的人面鱼纹和鱼纹，每一组内部又两两相对。<sup>①</sup> 另一彩陶盆，内壁均匀绘人面鱼纹和网纹各一组，亦两两相对。<sup>②</sup> 这种二元主题有时却不是平衡的。例如，陕西临潼姜寨出土的一彩陶盆（亦属半坡类型）内壁所画两组动物鱼和蛙，两两相对，但鱼组的两方又各一分为二，蛙组却并未分化，于是，整个画面出现了六个动物。<sup>③</sup> 又，姜寨出土的另一彩陶盆，内壁鱼纹为两组四个，两两相对，一组用线条勾勒，另一组则将鱼身全部抹黑。值得注意的是，在勾勒的一组的一侧增画了一条小鱼，打破了二元对立的格局，整个画面连大带小共有五条鱼。<sup>④</sup> 这些，与古昂所分析的内容惊人地相似，只是中国的彩陶纹饰已趋于形式化，二元主题在均匀划分的空间位置上得到了鲜明、突出的表现。这些皆可与列维—斯特劳斯的例证相互印证。

第二个例证是对于神话的结构分析。列维—斯特劳斯的出发点也是对“二元对立”结构的深层分析。神话是人类心灵的造物，通过神话研究可以知道人的思维结构。在列维—斯特劳斯之前，神话的解释有“自然的或宇宙论”的解释，也有“社会学和心理学”的解释。列维—斯特劳斯认为，前者为天文、气象这一类“用别的方法所不能理解的现象提供某种解释”，但是，为什么当这些现象也可以用经验的解释去认识的时候，这些社会却仍然采取如此复杂而迂回的方法呢？“自然的或宇宙论”的解释便无法回答了。而“社会学和心理学”的解释具有随意性：“如果有一种神话突出了某个形象，比如说恶奶奶，那么人们就会说，在这样的社会里，奶奶实际上是恶的，而神话则反映了社会结构和社会关系；但是，要是实际调查来的材料是与此抵触的，那么人们又会轻巧地说，神话的目的就是在于为受压抑的感情提供一个发泄的口子。无论碰到什么情况，一种聪明的论辩术总是有办法妄称已经找到了一种意义。”<sup>⑤</sup>

列维—斯特劳斯舍弃了以上两种解释法。他认为，神话表面来看是矛盾的，即神话既具有随意性又具有类似性。一方面，似乎神话中一切都可能发

<sup>①</sup> 张朋川：《中国彩陶图谱》，文物出版社 1990 年版，第 1507 图。

<sup>②</sup> 张朋川：《中国彩陶图谱》，文物出版社 1990 年版，第 1508 图。

<sup>③</sup> 张朋川：《中国彩陶图谱》，文物出版社 1990 年版，第 1534 图。

<sup>④</sup> 张朋川：《中国彩陶图谱》，文物出版社 1990 年版，第 1537 图。

<sup>⑤</sup> [法]列维·斯特劳斯著，谢维扬等译：《结构人类学》，上海译文出版社 1995 年版，第 222—223 页。

生。没有逻辑，也没有连贯性。任何特征都可以加到任何主体上去；一切想得到的关系都可以找到。通过神话，一切事情都是可能的。但另一方面，这种表面的任意性又同由广大不同地区收集来的神话之间的令人吃惊的类似性相违背。列维-斯特劳斯的神话结构研究正是从这种看起来的自相矛盾性开始，而最终引向人类深层结构的寻找。就像在语言学中一样，当发现了“声音的组合，而不是声音本身，提供了有意义的材料，这个矛盾方得以克服”。<sup>①</sup> 神话亦如此，世界各地存在着许多神话，其故事情节与主题均大同小异，这说明神话是一个自足的符号系统，它有着相同的结构，这个相同的结构可以生成千差万异的神话。列维-斯特劳斯在结构分析中，把神话看成与交响乐具有同等的结构。交响乐的旋律与和声两种要素表现在乐谱上，呈横与纵两个向度的结构关系。在横轴上，乐谱以线性或历时的方式从左向右排列，记述着单一乐器所特有的旋律；而在纵轴上，乐谱以截面或共时的方式从上至下地排列，记述着各种不同乐器同时奏出的声音的和谐搭配，这就是和声。只有将神话也作如是观，才能理解神话的意义。再者，作为整体的交响曲被分割成几个乐章，某个乐章的主题可能以直接或变奏的形式，表现于另一乐章之中。列维-斯特劳斯将交响乐结构借来与神话结构进行类比时，我们只要对他的三个关键词读懂了，他的那些深奥的思想也就明了了。第一个关键词是“旋律”，这是指神话的故事情节如同交响乐中的旋律，随着时间的发展，完整地叙述了故事的内容或作者要表达的意思，表达神话的主题。这是通过横向读法就可以读出的，也是我们最一般的阅读方法。第二个关键词是“和声”，这是各种不同乐器同时奏出的同一个乐音的和谐搭配，在乐谱上纵向阅读才能读到，在神话阅读时也从来没有人这么读过。在列维-斯特劳斯之前，从来没有哪一个人采取这种古怪的阅读法，而列维-斯特劳斯发现了可以这样读，并只有这样读才能理解神话的结构，他要我们跟着他一起这样读。对于这两种读法，他说：“如果神话被不知不觉地看做是一种直线发展的系列，它就将被当成一首管弦乐乐器那样来看待——如果可能的话；我们的目标便是重建正确的配置。举例来说，我们面临一连串的类型：1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8……然后这样来加以配置，即把所有的1放在一起，所有的2放在一起，3放在一起，等等，结果就是下表”：<sup>②</sup>

<sup>①</sup> [法] 克劳德·列维-斯特劳斯著，谢维扬等译：《结构人类学》，上海译文出版社1995年版，第223页。

<sup>②</sup> [法] 克劳德·列维-斯特劳斯著，谢维扬等译：《结构人类学》，上海译文出版社1995年版，第229页。

1	2	4	7	8
2	3	4	6	8
1		4	5	7
1	2		5	7
		3	4	5

列维—斯特劳斯举了一个具体神话分析的例子来说明这种纵横排列法，这就是俄狄浦斯神话。他把这个神话中的各个“神话素”（上述表中的“1、2、3、4、5、6、7、8”）找了出来，然后根据上述对管弦乐乐谱的分析，从左到右的一行行表示神话的情节，从上到下的一栏栏表示神话中所共有的关系的格式，在纵向阅读与横向阅读的结合中，把握其所体现的结构关系及其意义。他得出的这个神话的配置如下：

卡德摩斯寻找	卡德摩斯杀死	拉布达科斯(拉
被宙斯拐走的	凶龙	伊俄斯的父亲) = 痘子(?)
妹妹欧罗巴	斯巴达人相互	拉伊俄斯(俄狄浦斯的父亲)
	残杀	= 靠左脚站立(?)
俄狄浦斯杀死	俄狄浦斯杀死	俄狄浦斯 = 肿脚(?)
其父拉伊俄斯	斯芬克斯	
俄狄浦斯娶其		
母伊俄卡斯忒		
安提戈涅不顾	厄忒俄克勒斯	
禁令葬其兄波	杀死其兄波吕	
吕尼刻斯	尼刻斯	

这个神话被列维-斯特劳斯抽出 11 个要素。他说，如果我们只是“讲述”神话，我们就会横着从左读到右（因为纸面的限制，也需要从上读到下），即按照“卡德摩斯寻找被宙斯拐走的妹妹欧罗巴、卡德摩斯杀死凶龙、斯巴达人相互残杀……安提戈涅不顾禁令葬其兄波吕尼刻斯”这样一直讲下来。但如果我们想要“理解”神话，就必须一竖栏一竖栏地从左读到右，把每一竖栏当做是一个单元，一共有四个竖栏。而所有属于同一竖栏的关系都展现出一种共同特点。第一竖栏的事件都过分强调血缘关系，即超过了应当有的亲密，<sup>①</sup>也就是过分看重血缘关系；第二栏共同特点是反过来的：过分看轻血缘关系；<sup>②</sup> 第三栏的共同特征是对人的出自地下的起源的否定；<sup>③</sup> 第四栏的共同特征是坚持人的出自地下的起源。<sup>④</sup> 由此还可得出，第四栏之于第三栏即如第一栏之于第二栏，这两种矛盾关系乃是同一的，它们都以同样的方式自相矛盾。这样，这两类关系之间就联系了起来。到这里，神话思想的结构被列维-斯特劳斯公式化了，这个思维结构的核心就是二元对立。

经过了结构分析，这个神话的意义也就被理解了。这个意义在列维-斯特劳斯看来就是：“对于一种持有关于人类是出自地下的信仰的文化来说，神话亦无法在这种理论和人类实际上是由男女结合产生出来的知识之间找到一种令人满意的转换。尽管这个问题明显地是不可解决的，但是俄狄浦斯神话还是提供了一种逻辑工具，把初始的问题——生于一还是生于二？同派生的问题——生于异还是生于同？——联系起来。通过这种类型的联系，过于看重血缘关系同过于看轻血缘关系便是相伴而存在的，正如企图回避出自地下的问题同不可能做到这一点也是相伴而存在的一样。虽然经验与理论相抵触，但社会生活却以其结构的相似性而使宇宙论获得了根据。”<sup>⑤</sup> 这段话也就是说，在列维-斯特劳斯看来，神话的功能是要解决原始人要克服的主要矛盾，或者说是调和或处理自然与文化世界中存在的对立。虽然这在实践中不可能，但是在象征性上提供了一种能够解决矛盾的逻辑手段。就俄狄浦斯神话来说，解决人

<sup>①</sup> 妹妹是亲密的，但被宙斯拐走了，是无法寻找的，而卡德摩斯非要去寻找，就是过于亲密了。母亲是亲密的，但俄狄浦斯还要娶之为妻，亦是超过了亲密的限度。

<sup>②</sup> 斯巴达人为同类，本不应互相残杀的。父亲是有血缘关系的人，俄狄浦斯把他杀了，这也是过分看轻了血缘关系。

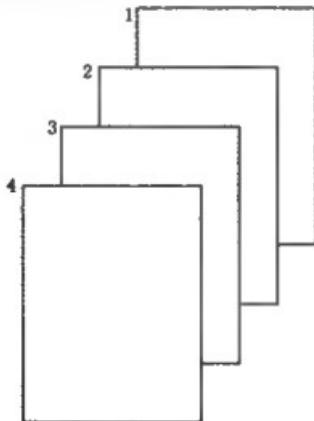
<sup>③</sup> 例如斯芬克斯说出了人起源于土地的真谛，却被杀死。

<sup>④</sup> 第四栏的含义列维-斯特劳斯分析较多，参阅《神话的结构分析》原文。

<sup>⑤</sup> [法] 克劳德·列维-斯特劳斯著，谢维扬等译：《结构人类学》，上海译文出版社 1995 年版，第 232—233 页。

“由土地而生”还是“由男女交媾而生”这一对矛盾，是以“对亲缘关系估计过高”和“对亲缘关系估计过低”这一矛盾来协调。也就是说，由于每对关系的两项各自包含着自我矛盾、自我对立的内容，所以，它们自身内部的矛盾抵销了该两项间的相互矛盾。神话思想总是“从意识到对立进展到解决这些对立”。神话思维结构是“二元对立”，这是人类思维的基本结构，神话只是这一无意识性质的基本结构的语言表现，它表达的是原始人思维中的矛盾和他们了解周围世界的无意识愿望。

在理解了列维-斯特劳斯对于神话的纵向与横向的解读法进而理解神话的意义以后，我们再来看第三个关键词“变奏”（重复）。当然，在前面的分析中，我们已经说过，第四栏与第三栏之间和第一栏与第二栏之间的矛盾关系是同一的，虽然具体的事例不同，这也是一种重复，一种变奏。但是列维-斯特劳斯还讲到一层更重要的意思，就是神话的版本学问题，这是更重要的变奏。神话学的研究过去总是去追寻真本或较早版本，而把其他说法当做不过是其翻版或歪曲。列维-斯特劳斯认为，并不存在一个唯一的“真”本，每一种版本的说法都是神话的一种，所有的不同说法或版本都应当得到说明。“如果一个神话是由它的各种不同版本所组成的，那么，结构分析应对所有这些版本作出说明。”<sup>①</sup>这样，神话就成为一个“三维系统”，如图所示：



<sup>①</sup> [法] 克劳德·列维-斯特劳斯著，谢维扬等译：《结构人类学》，上海译文出版社1995年版，第234页。

因为所有的版本不能期望它们是同一的，所以就有一个怎样对待神话的“变体”问题，每一个变体，既是一种重复，也是一种变奏。阅读神话除了上面所述的“从左到右”的横向阅读以便了解神话的情节和“从上到下”阅读以便了解神话的意义之外，还必须“从前到后”（或者反过来）阅读。第一种读法读出来是相异，即各种各样不同的神话；第二种读法读出来的是相同，即共同的特征与共同的结构；第三种读法读出来的是表面上的相异而实质上的相同。不同村庄、不同部落中对于同一神话的确存在着不同版本，但实际上“仍然是相同的”，不会改变神话的结构。“重复的作用是使得神话的结构明显。因为我们已经看到，神话的共时—历时结构允许我们把它组织进历时顺序中去（我们表中的横行），而又应当共时地去读它（纵栏）。这样，一个神话便展示出一种‘分层的’结构，可以说，它是通过重复的过程而显露出来的……由于神话的目的是为了提供一个能够克服某种矛盾的逻辑模型，从理论上说数量的层面就会无限产生出来，每一个都与另一个稍有区别。于是神话就呈螺旋状地发展，直到产生出它的理智冲动耗尽为止。它的发展是一个连续不断的过程，而它的结构却仍然是不连续的……神话是分子的统计总和与分子结构本身之间的一种中介性的现象。”①

从以上三种读法中，列维—斯特劳斯得出了人类思维结构的一致性原理的结论：“神话思想中的那种逻辑与现代科学中的逻辑是一样严格的，其区别不在于理智过程的性质，而在于被思想的那些事物的性质。这一点与技术界所承认的那种情况是十分一致的：一把钢斧之优于石斧，并不在于前者比后者造得好。它们都造得同样好，不过钢与石是大有区别的。以同样的方法我们可以说明，相同的逻辑过程在神话中起作用也在科学中起作用，并且人总是思想得同样地好；改进不在于所谓人的思维的进步，而在于发现人的思维的既定的、不变的能力可以发挥作用的新领域。”② 和对艺术与婚姻制度的分析一样，列维—斯特劳斯对神话的深层结构分析，也同样发现了人类思维“二元对立”的本质。

列维—斯特劳斯对英国结构主义的影响产生了英国的新结构主义。主要人物有尼达姆、利奇、道格拉斯和布洛克。罗德尼·尼达姆（Rodney Needham, 1923—）的著作有《结构与感情》等。与列维—斯特劳斯不同的是，“他重视

① [法] 克劳德·列维-斯特劳斯著，谢维扬等译：《结构人类学》，上海译文出版社1995年版，第247—248页。

② [法] 克劳德·列维-斯特劳斯著，谢维扬等译：《结构人类学》，上海译文出版社1995年版，第248页。

社会事实这一概念，而否认智性比社会事实更为重要的立场”。<sup>①</sup> 利奇则对“二元对立”学说提出问题：他承认分类系统的二元性的存在，他指出如果在二元之间没有一个非 A 非 B 的媒介，二元之间的关系便无法形成。这个第三元，包括人在婚配时所选择的不太亲近又不太陌生的对象，人和动物之间的宠物等。利奇的第三元概念与他对婚姻作为社群之间的交流媒介有关，实际上反映他对社会之间联盟的理解与列维—斯特劳斯有别。列维—斯特劳斯注重把社群之间的交流视为关系和界限，而利奇则更倾向于把它看成一种具有社会学意义的元素。这个差别不是个人之间的风格之别，而体现了英国功能主义社会人类学对“社会”的一贯强调。<sup>②</sup> 道格拉斯对社会观念中的“异常物”十分关注。这个异常物往往被社会定义为“不纯”和“危险”，是对社会规范的违背。“异常物”的概念既具有思维结构的含义，又是维系社会自身秩序的手段。

### 【阅读与思考】

#### 杜朝选的故事

在周城村<sup>③</sup>后苍山云弄峰下的神摩山腰，有一个怪异的洞穴，其洞口呈三角形，约 2 米高。这个洞穴的洞壁不是顺延向下而是逆向朝上，据当地人说，此洞一直通到高山之巅。我在周城为期一年的田野工作期间，曾于 2000 年 4 月 29 日沿着洞壁向上攀援，但只能取得近 10 米的进展，再不能上。这就是周城传说中的蟒蛇洞。从蟒蛇洞向北约一千米，便是闻名遐迩的蝴蝶泉。泉水从山脚下的岩石中涌出，汇成一池。池边有一棵古老的合欢树，枝干弯弯曲曲地向着池面自由伸展。据《徐霞客游记》载：“泉上大树，当四月初即发花如蛱蝶，须翅栩然，与生蝶无异。又有真蝶千万，连须钩足，自树巅倒悬而下，及于泉面，缤纷络绎，五色焕然。游人俱从此月，群而观之，过五月乃已。”现在的蝴蝶泉已经没有了蝴蝶。我 2000 年四五月间傍晚散步，常出入于蝴蝶泉，数日之中，偶尔仅看到一两只飞过。周城本主杜朝选的故事与这一洞一泉相关。我收集到的十几

<sup>①</sup> [日]吉冈政德《结构主义》，戴维·海维主编，周星等译：《文化人类学的十五种理论》，贵州人民出版社 1988 年版，第 135 页。

<sup>②</sup> 参阅王铭铭：《文化格局与人的表述》，天津人民出版社 1997 年版，第 50 页。

<sup>③</sup> 我在云南大理喜洲镇周城白族村的田野工作时间为 20 个月，其中 2000 年 1 月至 2001 年 1 月进行了为期 1 年的田野工作，其后又回访了 9 次。2001 年 8 月 14 日被当地授予“周城荣誉村民”。

个“变体”，兹录三个如下：

1. 周城六社段维灿 1980 年 12 月 26 日采访整理过一份材料，摘录如下：

很古很古的时候。神摩山大石洞内有一条大蟒蛇，能变各种样儿，又有宝剑一口，非常厉害，经常下山残害人畜，周城百姓每年三月三日献出童男童女一对，供蟒蛇吸食。

猎人杜朝选，一日来到海东，见两位老夫妇在浑濱中撒网打鱼，便请他们渡他过海。船到桃源村登岸。因杜朝选无力付船费，就用竹竿在海里戳了三个洞，随手在岸边抓了一把柳叶撒在海里，洞中即涌出弓鱼。从此以后，居住在浑海岸边的渔民，世世代代在弓鱼洞里撒网捉鱼。

杜朝选过海的三月初二这一天，神摩山脚下处处香烟缭绕，周城百姓个个愁眉苦脸，杜朝选问明原因，知道是神摩山蟒蛇作恶，便说：“待我上山杀了此蟒。”大家对他说，这蟒蛇实在是太厉害了。这时天空刚好飞过一只大雁，杜朝选拈弓搭箭，一箭射落，众人齐口称赞他的武艺。

次日，杜朝选带上弓箭，到神摩山蟒蛇洞对面的山凹里等候恶蟒。片刻，突然狂风四起，飞沙起石，蟒蛇摇头摆尾随风走出洞来。杜朝选准时准蟒蛇放出一箭，正好射中蟒蛇，蟒蛇就地一滚，不知去向。杜朝选赶上来找寻，只见两村姑在洗着血衣。原来她们是被蟒蛇掳掠来的两姐妹。两姐妹告诉杜朝选，说蟒蛇中了箭，现在洞中睡了。蟒蛇小睡三天三夜，大睡七天七夜，这次是小睡，但一下子不会醒来。

于是，两姐妹带着杜朝选进洞，偷出宝剑交给他。杜朝选拿着宝剑朝蟒蛇乱砍，终于砍死了蟒蛇。杜朝选杀蟒时因用力过猛，把宝剑砍成两段，手中只剩下刀柄。

杜朝选斩了蟒蛇，救出两姐妹下山。两姐妹对杜朝选舍生忘死、为民除害之恩感激不尽，一心要做杜朝选的妻子。杜朝选一再推让，不肯接受，经村中父老劝说，杜朝选才答应和两姐妹结为夫妻，在周城安家落户。

杜朝选死后，周城人民为怀念这位杀蟒英雄，把他奉为本主。

2. 我于 2000 年 4 月 9 日采访周城文化干部赵勤得到如下的材料：

传说很久很久以前，在神摩山中有一条大蛇，会七十二变。每年都要

吃童男童女。有个猎人叫杜朝选，背了一把箭从海东要渡海过来，遇到一对老夫妇在洱海里打渔，愁眉苦脸。他问道：“大爹大妈，我坐你们的船到对面山上打猪。”老人说：“去不得，那里有大蟒蛇，能七十二变。每年要吃童男童女，今年轮到我们家了。”杜朝选说：“我帮你们杀掉它。”此时，杜朝选看老人打渔辛苦，就拿了老人的鱼竿朝洱海里点了一下，又抓了一把柳叶撒进去，立即涌出了许多柳叶似的弓鱼。杜朝选说道：“以后你们就在这洞里打鱼。”这就是弓鱼洞的来源。

当天杜朝选就住在老大爷家。第二天，杜朝选刚到大峡谷，就看到了大蟒蛇，他急忙射了一箭，正中蟒蛇的脖子，大蛇很快就不见了。第三天，杜朝选到大峡谷去寻找蟒蛇。看见两个少女在哭着洗血衣服。杜朝选问她们哭什么，她们说，昨天我们的丈夫出去被人射了一箭，我们是给他洗衣服。杜朝选问道：“你们愿不愿意回家？”她们说：“我们想回家，不过要杀掉蟒蛇，如果你想杀掉蟒蛇，我们就协助你，我们就做你的媳妇。大蟒蛇小睡三天三夜，中睡六天六夜，大睡九天九夜。这次中了箭，是大睡，刚睡下了。”杜朝选说：“好，你们带我进洞去杀蟒蛇。”于是，大娘娘走在前面，领着杜朝选进洞。那蟒蛇变成的人正在打呼，大娘娘把蟒蛇的宝剑从枕头底下拔出交给杜朝选。杜朝选拿了宝剑猛砍，宝剑都砍断了，蟒蛇被杀死了。

杜朝选杀死蟒蛇后，就出来了，三人来到蝴蝶泉边，两个娘娘说：“我们做你的媳妇。”杜朝选说：“不能，你们年纪还小。”大娘娘、二娘娘被拒绝后，就跳进蝴蝶泉里自杀了。杜朝选很后悔，也跟着跳了进去。三人都化成了蝴蝶，这就是蝴蝶泉的故事。

### 3.《白族本主传说故事·蝴蝶泉》其中后半段杜朝选杀蟒的情节说（节录）：

杜朝选独个儿朝从来没人敢到的神魔洞走去。他果真老远就瞧见一条白光闪闪的大蟒正在沟里喝水。杜朝选瞄准蟒身射出一箭，眨眼间大蟒就不见了。

第二天一早，杜朝选又到神魔洞寻找大蟒的下落，找来找去却找不到蟒蛇的踪迹，只見在山沟沟的泉水旁边，有两个年轻的女子，抱着沾满血迹的白衣，在大石头上搓洗。两个女子告诉他：“我们都是好人，去年不幸被妖蟒劫到洞里，大蟒硬逼我们做了它的媳妇。昨天大蟒出洞游玩，没想到去了一会，就受伤逃了回来。衣服染满鲜血。这血衣就是给它

洗的。”

杜朝选问：“它现在在洞里干什么？”

“睡觉呢！”

“它一觉能睡多久？”

“大睡七天七夜，小睡三天三夜！”

杜朝选又问：“它今天是大睡还是小睡？”

两个女子回答：

“今天正好是大睡。”

“它有什么宝贝吗？”

“有一把宝剑，这把宝剑日夜不离身。”

杜朝选一听，说：“你们能不能把那宝剑给我盗了来？”

两人都说：“能。那把宝剑现在正搁在大蟒的枕头旁边。”

两个女子回到蟒蛇洞，一会儿就把宝剑盗了出来。杜朝选随即手提宝剑，跟着两个女子走进了蟒蛇洞。妖蟒正闭着眼熟睡。杜朝选举起宝剑向蟒蛇身上刺了下去，两剑把妖蟒刺成了三节。但是，由于用力过猛，宝剑也断了，杜朝选手里只握着一个剑把。

两个女子亲眼看到年轻的猎人除去了这个眼中的祸害，满心佩服，她们两人商量了一下，对杜朝选说：

“你替我们这里杀死了吃人的妖蟒，又搭救了我们两人的性命，你待我们的恩德深如大海，无法报答，我们做你的妻子，你可愿意？”

杜朝选一听，一边摆手一边说：

“使不得，使不得，我杀了大蟒，替大家除害，是分内的事。怎能让你们两个做我的媳妇呢！”

两个女子无论怎样哀告，杜朝选硬是不依。他头也不回，上山打猎去了。两个女子紧紧跟随在后面，哪里追赶上。跟了一阵，她们终于被拉下了。

天黑下来的时候，两个女子没处投宿，只好转回洱海西岸，宿在捉鱼的老夫妇家里（现在的桃源村）。次日，她们又折回原路，一心去寻找那个为民除害的杀蟒英雄。不知不觉来到苍山脚下，她们已经走得脚酸腿痛，再也不能向前移动了，就在一个龙潭边歇脚。她们一起起那个寻找不到的猎人，就很伤心，就朝着龙潭哭；越哭越伤心，越伤心就越哭，直哭得山摇地动；千愁万恨，没法解开，两人一齐扑通一声就跳进龙潭了。

杜朝选打猪回到自己家里，心里总是记挂着蟒蛇洞里搭救的那两个女子。天一亮，他就到处去探问那两个女子的下落，后来才听说那两个女子

跳龙潭寻妹见了。杜朝选一听，立刻赶到龙潭；到泉边一看，两个女子已经死在泉里，他伤心不已，自己也跟着跳下龙潭了。

杜朝选跳进龙潭后，立即从龙潭里飞出来三只美丽的彩蝶，两前一后，在龙潭的水面上飞上飞下，形影不离。<sup>①</sup>

思考：试用列维—斯特劳斯的结构分析法分析这个故事的三个变体。

---

<sup>①</sup> 杨政业：《白族本土传说故事》，云南民族出版社 1999 年版，第 5—8 页。

## 第三章 意义探求理论

人类的本质特征到底是什么？当20世纪中叶的哲学家说出“人是符号动物”的时候，以研究人与文化为己任的人类学家也有着自己的回答：追求意义、创造符号象征、解释各种不同的文化。从本质上说，任何一位人类学家的研究，无论是探索人类文化发展阶段，考察一种文化与另一种文化的关系，还是追问文化的功能，深究人类思维的结构，实际上都在做着展现人类符号本质的工作，只不过他们不将人类对符号意义的创造作为本体来研究。到了20世纪60年代以后，人类学家直面“意义”的象征与“意义”的解释问题，围绕这个核心进行研究。于是，出现了人类学理论范式的第二次重大的转折。象征人类学和解释人类学就是这一时期的意义探求理论。

### 第一节 象征人类学

象征人类学（symbolic anthropology）是研究人类象征符号体系的人类学。它关注文化的意义，主张人类学的任务在于透视和理解被研究文化的象征形态。对象征人类学者来说，象征是意义的“浓缩形式”或多种意义的联想；象征研究的目的，在于发现象征如何结合成体系，以及象征如何影响社会行为者的世界观、精神与感知。象征人类学所关心的是超出“社会结构”的独立的象征结构，或不同象征之间以及象征与其所表示的意义之间的联系本身。

什么是象征呢？国外有学者举例说：“这是蔷薇花”这种表述看来是在确认一个千真万确的事实，然而若从其象征意义来加以解释，就不纯粹是事实了。当我们看到一朵蔷薇花时，当然可以从植物学出发去定义。但是，假定这朵蔷薇花是用于象征意义的，那么，“这是蔷薇花”这种纯然事实性的表述就是毫无意义的。因为送给爱人的蔷薇表示火烧火燎的爱情；徽章上的蔷薇具有特定意义；广告中的蔷薇则另有象征。因此，“这是蔷薇花”这种表述在许多情况下与对简单事实的确认截然相反。于是，一种表述所表达的意义是不是有扩展的可能性、其来龙去脉与含义是什么、新的意义的发现等，这些都是与象

征人类学密切相关的问题。<sup>①</sup>因此，象征是人类用具体事物表达抽象概念、表达社会情感、价值观和世界观的一种重要的符号方式。

象征人类学的核心概念是“意义”与“象征”。“意义”与“象征”两个概念的关系是：无论什么物体、行为、事件、语言，成为某种意义之媒介物的即象征。但是，象征只有在不同文化场合才能成立而不能在同一文化场合构成，因此，意义并不内在于象征，象征与意义的结合，并非原本事实。这是一个基本原则。例如郭沫若在《炉中煤》一诗中，用“炉中煤”象征“眷恋祖国的情绪”，并不是眷恋祖国的情绪这一意义作为内在的必然一定要与炉中燃烧着的煤这一象征相联结。<sup>②</sup>而是诗人把这个意义“强加”在作为象征的炉中煤的形象之上。

我们可以对象征的特点作一个简明的概括：第一，象征的两极性。象征必须具备用于象征的事物和象征所表达的意义这两极。用于象征的事物往往具有自然性特点，与属于感情方面的人类体验有关，象征所表达的意义往往是社会组织的原则、社会固有的道德规范和价值观念，以及某些其他思想观念。第二，象征具有多义性。多义性指的是每一个象征都是以最简明的形式来代表许多事情。第三，象征具有统合性。统合性指的是对彼此矛盾或相异的观念和事物的某种辩证统合。象征人类学者的研究任务说得简单一点，就是去揭示这种象征表达的意义，提示这种表达意义的多义性，以及昭示这些多义性所具有的辩证统合性。我们举一个例子来说明象征的这三个逐层深入的特点。

牛郎星和织女星是个尽人皆知的美丽传说，但在我家乡（江苏省靖江市）的那个村子里的传说中，“牛郎星”被命名为“挑黄石星”，与它相对的不是织女星，而是天河对岸偏南的一颗颜色较红的“挑灯草星”。在乡情与亲情皆异常浓郁的小村子里，夏夜纳凉的时候，人们就会讲起一个故事：相传一个后母带着丈夫前妻生的孩子和自己的孩子过活，她非常宠爱自己的孩子并虐待前妻的孩子。一次两个孩子被指派各自挑一担物品跨过天河去，她安排自己的孩子挑了极轻的灯草，而让前妻的孩子挑了黄石（石头）。在跨越天河时，忽然刮起了大风，由于黄石重量大，前妻的孩子依靠扁担悠着的惯性一下就跨了过去，而她的亲生孩子却因灯草太轻且体积庞大，每次跨越都被天风吹了回来。她儿子的努力最终失败，而她也坐在天河边伤心地哭红了眼睛（这颗星的颜色较红）。那个后母由于心术不正而自食了恶果。在这个故事中，“挑灯草星”

<sup>①</sup> [日] 绫部恒雄主编，周星等译：《文化人类学的十五种理论》，贵州人民出版社1988年版，第159—160页。

<sup>②</sup> 例如我们可以用“母亲”来与“眷恋祖国的情绪”相联结：“祖国啊，我的母亲！”

的象征意义在于批评偏心。

而这颗红星星又被组合在另外一个故事中，在这里它被叫作“槐郎星”。说的是有个婆婆病得很重，临终前想吃一顿肉食。因为家境极为贫寒，她的儿媳非常犯难；可是孝敬婆婆的心如此强烈，她一定要满足婆婆的心愿。她终于有了办法！当她把一盘新蒸好的热腾腾的鲜肉端出来时，她的婆婆又感激、又高兴。婆婆舍不得一个人吃掉，要叫回孙子“槐郎”一起来共尝佳肴。就在这时，她的媳妇跪下了，泪流满面地向她诉说：

口口吃的槐郎肉，  
口口喝的槐郎汤；  
还想槐郎在哪里，  
叫我怎么寻到他？

她是将自己的亲生儿子烹了来孝敬婆婆的。她的婆婆的悲痛是无法想象的。那颗红色的星星就是婆媳俩哭红的眼睛。在这个故事里，星星的象征意义则又转变为宣扬孝道。

然而，第二个传说还有一个变体，可以作为第三个故事来看待。说的是儿媳烹子并不是出于自愿而是畏惧婆婆的权威才被迫为之。变化虽然微小，故事的主题却发生重大逆转：由颂扬转为批判恶婆婆的形象了。

当然，这里还存在着第四个故事，即我从课本中读到的叶圣陶的《牛郎织女》一文，在20世纪60年代把这个故事带回了村庄。但我的“传播”不受重视，因为它与文化传统不合。

这样，在20世纪60年代我那美丽的家乡小村子里关于这两颗星星就有四个故事，我以此为例来说明象征的三个特点。首先，红星星是一个象征物，这是象征的一极；而在每一个故事中都有其象征意义，这是象征的另一极。其次，红星星所象征的意义在第一个故事中是批评偏心，在第二个故事中是宣扬孝道，在第三个故事中是批判权威，具有多义性特点。第三，关于统合性，我们需要略加分析。第一个故事与第三个故事都是批判性的主题，其结构与象征意义是相同的，只不过人物出现了置换，即婆婆是后母的置换，儿媳与孙子则是前妻之子和后妻之子的置换，它们的主题都是对血缘关系的重视而对非血缘关系的轻视，<sup>①</sup>且这种态度最后都遭到了自食其果的报复：后母的亲生儿子永远过不了天河，婆婆的亲生孙子则被她自己吃掉了。而第一、三个故事与第二

<sup>①</sup> 第三个故事中对“非血缘关系”的轻视是指婆婆对媳妇的轻视，她们是没有血缘关系的。

个故事的象征意义则相异：一个是宣扬孝道，一个是批评偏心。这就形成了彼此既对立又统一的关系，因为它们是一个问题的两个侧面：颂扬与批评。需要说明的是，第三个故事与第二个故事不要认为有一个是“真本”，另一个是杜撰。即使原来的确有一个真本，后来“好事者”将另一个编造出来，那么，因为这一种编造与村庄文化的整体是协调的，它不被排斥在地方性知识之外，正是文化体系内部的统合形式。而且这种统合还表现在“挑灯草星”、“挑黄石星”又与其他的一些星星（如“姑嫂星”、“磨盘星”等）的象征意义结合在一起，还与村庄的其他物体的象征意义结合在一起，形成一个系统的、完整的、统合的象征体系，在夏天炎热、美丽而神秘的夜色里，在村庄的其他时间与空间里，这些故事一代一代地流传下来，使人（特别是儿童）听了震惊与感染，铸造、陶冶、影响着村民们的世界观、精神气质与感知形式。而外来的故事（如第四个故事）与这个村庄的其他文化现象不属于一个文化系统，因而游离于村庄之外，不能与前三个故事形成统合关系。从这里，我们亦可看到，象征意义之间的统合关系只能在地方性知识的内部进行，而不能超越某一种文化体系。于是，我们可以总结出象征的统合性的三层意义：一是相同意义不同对象的统合关系，二是相异意义的统合关系，三是在一种文化体系之内的某一象征与他象征的统合关系。

在象征人类学那里，人类学家的工作，就是通过象征寻找意义。文化就是一种象征符号体系。象征人类学注重的是在不同文化共同体中，“象征”表述的文化多样性与社会意义。象征并不具有全人类的一致性，不同的民族文化有着不同的象征符号体系，这些象征体系是不同的民族或群体对其所处的世界的不同理解。例如梅、兰、菊、竹在中国文化中，具有象征“君子”高洁品格的意义，而在其他文化中并无此意义。这就迫使象征人类学在研究视角上与它前面的大部分学派所采用的“客位法”视角不同，它采用“主位法”去进行观察，用“当地人的目光”去解释象征。<sup>①</sup>这是一种与结构主义对“无意识模式”研究相对立的对“有意识模式”的研究。

作为人类学理论史的又一次重大的转折，象征人类学具有如下的理论创新：第一，在研究宗旨上，由于“认为文化是通过象征形式而得以表现的意义的样本”，<sup>②</sup> 象征人类学将解释文化事象的意义作为研究的目标。第二，在研究范围上，由于不重视社会结构的分析，象征人类学最重要的研究对象是神话、语言、仪式、戏剧以及其他一些象征符号。第三，在研究方法上，由于对

<sup>①</sup> 当然在概括理论时，就不能完全采用主位法了。

<sup>②</sup> [日] 绪部恒雄主编，周星等译：《文化人类学的十五种理论》，贵州人民出版社1988年版，第165页。

象征与意义的重视，象征人类学超越了功能主义强调田野工作与另一些人类学家重视文献研究的对立，方法论具有多元性和包容性。

象征人类学的主要代表人物是埃德蒙·罗纳德·利奇（Edmund Ronald Leach, 1910—1983）和维克多·特纳（Victor Turner, 1920—1983）等。利奇既是一个功能主义者，又是一个结构主义者，还是一个象征论者。作为后者，他的代表作是《文化与交流》（1976）。作为一个象征论者，他将非语言符号与语言符号作为具有同等法则的符号系统来讨论象征问题。他说：“所有众多的非口头的文化形式，诸如衣着、村落位置、建筑、家具、食物、烹调、音乐、身体动作、姿势等都以模式系统的形式来组织，而以不同于自然语言中的音、词和句子的方式来体现代码信息。因此，我认为，讨论规范衣着的法则，与谈论规范语言表达的法则，具有同样的意义。”<sup>①</sup>“文化的各种不同的非言语表达方面……按模式系列组合来接收代码信息”，“支配衣着的文化习俗和支配语言表达的语法和语音规律之间存在一种极类似性。”<sup>②</sup>因此，利奇被称为“语言论象征主义者”。

在《文化与交流》这本著作中，利奇讨论了象征得以存在的条件。他认为，“人类的交流通过信号（signals）、代号（signs）和象征符号（symbols）等表达方式实现”。<sup>③</sup>但象征符号与信号及代号是有区别的。利奇认为区分代号与符号“是事情的核心”。他论述“代号”的特征时说：“关键的两点是：（1）代号不分离出现，一个代号永远是作用于特定的文化背景中的一系列相互对照的代号中的一个；（2）只有与同一系统中的其他代号和符号结合时，一个代号才能输送信息。”<sup>④</sup>如在欧洲政治传统中，王位的标志主要是王冠，因而王冠是王权的代号。这种关系被称为“转喻”，“转喻”是指“部分代表整体”。王冠与王权属于同一文化场合，它们之间存在一种内在关系。<sup>⑤</sup>而当王冠用做啤酒的商标时，它就是象征符号，不是代号，它们之间不存在内在的关系。又如《圣经》故事里，伊甸园中的毒蛇是罪恶的象征符号，毒蛇的动

<sup>①</sup> [英] 埃德蒙·利奇著，郭凡等译：《文化与交流》，上海人民出版社2000年版，第8页。

<sup>②</sup> [英] 埃德蒙·利奇著，郭凡等译：《文化与交流》，上海人民出版社2000年版，第54页。

<sup>③</sup> [英] 埃德蒙·利奇著，郭凡等译：《文化与交流》，上海人民出版社2000年版，第8页。

<sup>④</sup> [英] 埃德蒙·利奇著，郭凡等译：《文化与交流》，上海人民出版社2000年版，第12页。

<sup>⑤</sup> [英] 埃德蒙·利奇著，郭凡等译：《文化与交流》，上海人民出版社2000年版，第12页。

物学场合与罪恶概念的道德场合之间不存在内在关系，这是“隐喻”关系。转喻表示邻近，而隐喻则取决于类似。代号关系是接近的关系，因而主要是转喻关系；符号关系则是相似的关系，因而主要是隐喻关系。<sup>①</sup> 可见，象征符号代表了属于“不同的文化场合”下的事物，要正确理解象征的主题，就必须详细研究该象征的文化场合（即文化背景）。“不同的文化场合”是象征产生的条件，也就是说，“把通常属于完全不同场合的（无论物质的或抽象的）两件事物或系列事物联系在一起”，这就是象征。而将不同文化场合的事物或事件联系到一起，是“依靠人类的想象”进行的。<sup>②</sup> 例如：“狮子是善”是指代“大自然中”一个正常的、非人类的场合的陈述。“国王是一国中最权威的人”是指代“社会中”一个正常的、人类的场合的陈述。而“狮子是兽中之王”则是象征符号的陈述，它具有“在头脑中”（即在艺术想象中）混合上述两种场合的意义。<sup>③</sup>

混合两种文化场合，这只是象征符号产生的条件之一；还有另一个条件，就是象征符号必须在同一文化场合的系统整体中与其他符号形成对立关系方具有意义。他说：“单独不具有意义，只有作为整体的一部分时才有意义。代号或符号只有与其他相对应的代号或符号形成对照时才具有意义。”<sup>④</sup> 他在《文化与交流》一书中讨论了文化的各种非言语方面，如服装风格、村落设计、建筑物、家具、食物、烹饪、音乐、身体姿势等，当它们被组织在模式化的系统中才具有意义，其方式就像一种自然语言中的声音、语汇和句子一样。举服装为例，“白色领带”表示“非常正式”，这时男子要求着挺直的白衬衫、白色领带和黑色燕尾服。“黑色领带”表示“半正式”，这时男子要求穿晚餐外套（小晚礼服），配上软衬衫和某种蝴蝶结领带。其他服装则是非正式的。这种颜色的象征性是在相互关系（白与黑、正式与非正式的对立关系）的系统中方能确立。这个系统当然也是“在头脑中”存在的，但这里并不是依靠艺术想象，而是依靠逻辑思维。可见，象征是在人类两类不同的思维方式共同参与之下建立起来的。

<sup>①</sup> [英] 埃德蒙·利奇著，郭凡等译：《文化与交流》，上海人民出版社2000年版，第13页。

<sup>②</sup> [英] 埃德蒙·利奇著，郭凡等译：《文化与交流》，上海人民出版社2000年版，第39页。

<sup>③</sup> [英] 埃德蒙·利奇著，郭凡等译：《文化与交流》，上海人民出版社2000年版，第39页。

<sup>④</sup> [英] 埃德蒙·利奇著，郭凡等译：《文化与交流》，上海人民出版社2000年版，第48页。

利奇还讨论了象征符号所创造的界限：自然界中存在的一切事实，其实是没有边界的，而“当我们使用象征符号（言语表达的和非言语表达的）来区分不同类别的事物时，就在某一自然延续的领域创造了一个类的界限”。所有边界都是自然延续的人为中断。而因为人类是符号动物，他总是对事物进行边界的分隔，因为边界是人为的。它就带有不明确性，而这种不明确特性造成忧虑。边界的这种特性既适合于时间也适合于空间。身体经历的生物性时间流逝是持续性的，我们“一直”变老。但是，为了界定这种经历的时间，我们发明了用以把这种持续的整体分割成秒、分、时、天、周等部分的时钟和日历。每部分都有一段时间的持续，但从观念上讲，部分之间的间隔，就像乐谱的分节线一样，没有这样一种时间的持续，这就是边界。如果我们把观念时间实施为社会时间，每一“不具时间持续的间隔”本身就占有时间，这是一种“无主时间”。人们要跨越社会界限使群体生活依旧联结成为一个整体，往往需要仪式来完成这个象征性的转换，例如从未婚到已婚存在着某种人造的边界，通过婚姻仪式来转变，达到个体生活和社区生活的连续性和整体性。<sup>①</sup>

利奇把文化作为人类传达与交流信息的体系来把握，在他看来，人类学研究正是以解读文化事象所传达的信息密码即象征意义为己任的。也就是说，文化事象是用于象征的“事物”，这些“事物”表达了某种意义，人类学者的工作就是要解读这些文化事象所表达的象征意义。在饭店餐桌上选择葡萄酒，不单是为了解决味觉问题，更重要的是说明人类兴趣和社会、文化背景的行为。正是这种“说明”或者“信息传递”，才是作为象征的文化的要旨。利奇把文化理解为象征结合而成的传达的体系，在《文化与交流》一书中，他以语言范畴、分类论、禁忌论为中心，集中探求象征的逻辑结构以及见于静态宇宙观中的象征性。

维克多·特纳被认为是戏剧论象征主义者，他是苏格兰人，是曼彻斯特学派成员之一，1964年加入美国籍。特纳受涂尔干社会学的影响，侧重从仪式的象征解释中去把握社会秩序的再生产。代表作为《仪式过程：结构与反结构》(1960)，另外还有《一个非洲社会的分裂与延续：恩丹布农村生活的研究》(1957)、《从仪式到剧场：人类游戏的严肃性》(1975)等。

特纳在《仪式过程：结构与反结构》一书中，对恩丹布人生死仪式过程中的各种符号进行了不同层面的分类，主要探寻了Isoma仪式符号的象征意义。恩丹布人是母系社会，它们以农业和狩猎为主。在恩丹布人眼里Isoma仪

<sup>①</sup> [英] 埃德蒙·利奇著，郭凡等译：《文化与交流》，上海人民出版社2000年版，第34页。

式是“妇女们的仪式”或者“生育仪式”。<sup>①</sup> 在他们的观念中，每一个人都有义务尊敬死去的先灵，而仪式总是在恩丹布人没有履行该义务被祖灵给“抓住”了的时候进行。如果一个妇女爱吵爱闹，又经常不将其死去的亲属（她的母亲或祖母，或其他母方长辈亲属）放在心上，那么她就有遭遇被触犯了的祖灵夺去生育能力的危险。让受害妇女暂时失去生育能力的是其直系母系亲属的祖灵（自己的母亲或自己的祖母）。当占卜出受害妇女已经被她们的母系祖灵诅咒而失去生育力时，Isoma 仪式具有“让她们回忆起”这些祖灵的功能。一旦这个妇女回忆起其祖灵，并回到最初对母系亲属的忠诚，那么在其生育能力上的诅咒将停止，危机最终通过仪式迎刃而解。在 Isoma 仪式中，每一个物品、每一个手势都有其象征意义，每一首歌、每一时间、每一空间的象征意义都超过其本身作为物理的存在。Isoma 仪式中的象征符号代表了各个不同分类层面上的交叉点，这些事物之间的联系不仅仅是一套用以规范恩丹布社会的认知分类，而且是一套用来唤起、传递强有力的情感（如憎恨、害怕、感动和悲哀）的机制。恩丹布人认为将某些日常生活中的物品带入神圣的地方，它们就将具有某些力量和美德，具有某种象征意义；如果按规定的方式来操作，它们将集中这些力量，像激光一样去摧毁恶毒的象征力量。<sup>②</sup>

在分析恩丹布人仪式的符号结构以及该符号结构所蕴涵的象征意义的基础上，特纳从社会与文化的角度探索仪式作为过渡边界的特性。特纳认为所有的仪式都可以分为三个阶段：隔离期、过渡期和结合期。隔离期所包含的符号行为表明个体或群体的分开，即从社会文化环境中隔离开来；在过渡阶段，仪式对象的特征模糊，正经历一个文化领域既不带过去的属性也不体现即将到来地位的属性；结合期，仪式对象再一次拥有其稳定的社会地位，并有相应的权利、义务和价值观与之相匹配。他被人们期待着按照与其社会位置相符合和某种既定的文化规范和道德水平来行事。过渡期的特点是不处于可以用以分类的文化地位的网络中。过渡阶段既不存在这儿也不存在那儿。这种不确定的属性通过符号的多元可变性体现出来。<sup>③</sup>

由于仪式具有跨越个人生活或社会群体生活的时间与空间并使之联为一体象征功能，当特纳将仪式运用于整体社会的结构分析时，便认为恩丹布人尽

<sup>①</sup> Victor W. Turner: *The ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine Publishing Company, Chicago, 1969. pp. 15—16.

<sup>②</sup> Victor W. Turner: *The ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine Publishing Company, Chicago, 1969. Chapter 1.

<sup>③</sup> Victor W. Turner: *The ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine Publishing Company, Chicago, 1969. Chapter 3.

管村落的或局部的群体存在着冲突和分裂，但仪式通过独立于世系群亲属联系所进行的崇拜联合建立了在不同村落群体之间的联系，所以构成恩丹布人整个社会（不是村落社会）组织基础的结构还是完整的、稳定的。他在《一个非洲社会的分裂与延续》中也表述了同样的思想，人们因为是母系血亲在一起生活，但由于各种利益关系不可避免地发生冲突，而这种冲突大多以巫术的媒介来表达。仪式缓和了冲突，使群体依然团结。这种仪式的举行，经常是许多村落的人都来参加。所以，冲突不引起结构上的变化的原因在于仪式的恢复社会平衡的功能，这与布朗与格拉克曼的结构功能主义的观点一脉相承。

## 第二节 解释人类学

从总体上说，解释人类学也属于象征人类学，所以有的人类学教科书将其作为象征人类学来叙述。我们之所以将解释人类学与象征人类学区别开来，是因为它更加注重于意义的阐释，更注重于地方性知识，并且在研究方法上也很独特。我们既可以将解释人类学看做象征人类学的某种特别的分支，又可以将其看做象征人类学发展的极端。解释人类学的代表人物是美国人类学家克利福德·格尔兹（Clifford Geertz, 1926—2008），主要著作有：《文化的解释》（1973）、《地方性知识》（1983）、《尼加拉：19世纪巴厘的剧场国家》（1980）等。在这些著作中，最鲜明地体现着解释理论的是《文化的解释》。

### 一、“深描说”

格尔兹用“深描说”来表达他的解释人类学的理论倾向，他对解释人类学的要旨有一个概括：“人是悬挂在由他们自己编织的意义之网上的动物，我把文化看做这些网，因而认为文化的分析不是一种探索规律的实验科学，而是一种探索意义的阐释性科学。我追求的是阐释，阐释表面上神秘莫测的社会表达方式。”<sup>①</sup>他认为人类学是人类知识的一种形式。人类学者所做的是一种人种描述。正是通过理解人种描述是什么，才可能理解人类学分析是什么。人种描述就是建立联系、选择调查合作人、做笔录、记录谱系、绘制田野地图、写日记等。但是这些并不能界说人种描述这项事业，可以界说它的则是它所隶属的理性努力的种类，即经过精心策划的“深描”。

所谓“深描”是指对人类行为（即文化现象）作出意义的解释。格尔兹借用了赖尔的一个眨眼的例子来说明：设想有两位正在迅速抽动右眼皮的少

<sup>①</sup> [美] 克利福德·格尔兹著，纳日碧力戈等译：《文化的解释》，上海人民出版社1999年版，第5页。

年，其中一个是无意的抽动，另一个是向一个朋友投去密谋的信号。两个动作是相同的，如果只是“现象主义”观察，那么不能辨别二者的意义。假如还有第三位少年在场，他为了制造一个恶作剧而滑稽地模仿那位少年的眨眼示意。他也在抽动着眼皮，但他所表达的意义与前面的并不一样。而且还有第四种眨眼，即这个滑稽的模仿者对自己的模仿能力没有把握，就在自家镜子前练习，这个时候，他不是在无意义地抽动眼皮，不是在眨眼示意，不是在滑稽地模仿，而是在排练。在这里，“对排练者行为的‘浅描’和对其行为‘深描’之间，存在民族志的客体：一个分层划等的意义结构，它被用来制造、感知和阐释抽动眼皮、眨眼示意、假装眨眼示意、滑稽模仿以及对滑稽模仿的排练；没有这样一个意义结构，不管任何人是否抽动眼皮，以上这些在事实上就不会存在”。<sup>①</sup> 如果将眨眼示意混同于抽动眼皮，将模仿眨眼示意混同于真正的眨眼示意，这就是浅描；民族志要尽可能做到深描，即厘清意义的结构。这几个眨眼者所做的事情都是一样的：迅速张合他的右眼眼睑，但“浅描”只是对这种行为作出一种动作性的叙述，深描则是对这一行为作出意义的解释。无意义的动作（如眨眼者）不列入深描的话语之内，深描的概念只是对有意义的动作而言，深浅之分就在于动作本身与动作的意义之间的深与浅之分。然而，“深描”的意义还不限于此，它有着多种层次。眨眼者、挤眼者、模仿者、排练者的动作是完全一样的，而意义有所不同，除眨眼者之外，挤眼者、模仿者、排练者不仅形成了一个从动作行为本身到动作意义之间的深描，也形成了动作意义之间的不同层次的深描。

格尔兹又举了一个“科恩与羊”的故事来显示这个思想：

犹大人科恩在玛穆什地区，来了两个与邻近一个部落做生意的犹太人，想从他那里买些货。另一个部落的柏柏尔人企图闯进科恩的住处，科恩朝天开了枪，惊动了法国人，强盗们逃掉了。

第二天夜里强盗们又来了，设法让他们开了门，把来访的两个犹太人杀了，科恩夺窗而逃。他逃到要塞，向地方指挥官上尉投诉，想要索取他的“阿尔”（赔偿），其价值相当于被盗商品价值的四五倍。那些强盗来自尚属未臣服法国当局的部落。他希望批准他和他的买卖契约人玛穆什部落首领一起去收取依传统规矩应该归他的损失补偿。上尉不能正式批准他，因为法国当局明令禁止买卖契约关系，但还是给了他口头许可。

酋长与科恩带着几个武装人员，来到叛乱地区，抓获了盗贼，抢走了

<sup>①</sup> [美] 克利福德·格尔兹著，纳日碧力戈等译：《文化的解释》，上海人民出版社1999年版，第6—7页。

羊群。那个部落的人追赶，可当他们看到盗羊贼是什么人以后，就想息事宁人。同时，他们也不准备与玛穆什部落结下世仇。谈判决定，对方付出500只羊来赔偿。

科恩得到了属于他的羊，把它们赶回玛穆什。要塞里的法国人问道：“这是什么？”科恩说：“那是我的‘阿尔’。”法国人不相信他真的做了他说了要做的事，指控他是造反的柏柏尔人的间谍，把他投入监狱，没收了他的羊。不久法国人放他回家。但没了羊。他于是上城里找管辖这一地区的法国上校抗议。但那位上校却说：“我无能为力，这不是我的责任。”<sup>①</sup>

格尔兹认为，这段未作说明、没有提供任何背景的引文，很好地表明了即使是最基本的那种民族志描述，也塞进了许多东西，从而成为深描。这一短短的小剧，发生在1912年的摩洛哥的中部高地，并且在1968年被详细地叙述给作者，当地人向格尔兹叙述科恩与羊的故事，已经不是纯客观的事实了，他们已经在进行解释。而作为民族志学者的格尔兹在将这件事写进著作时，是对当地人“解释之上的理解”。而无论是当地人还是民族志学者，他们叙述事件的过程就是分析解释的过程，就是在寻找事件的意义，即分类甄别意指结构。民族志学者实际上面临的是大量复杂的结构，其中许多结构是相互层叠在一起的，或者是相互交织在一起的。例如上面的那则材料，格尔兹认为就是三种不同阐释成分的相互层叠和交识。即犹太人的、柏柏尔人的和法国人的，这三种因素当时当地共同在场，演出了一场“社会闹剧”。

在科恩和羊的故事中，科恩的假作的偷盗、柏柏尔人的赔偿性移交、法国管理者的政治性没收——本质上是一次社会性会话，是一次用多种语言，不仅用言语而且也用行动进行的会话：为了要求其对“阿尔”的权利，科恩求助于买卖契约，因为买卖契约能使他得到赔偿；为了认可这一要求，玛穆什酋长向肇事者部落发出了挑战；为了承担责任，肇事者赔偿了损失；为了急于向酋长们以及商贩们表明谁是这里的主宰，法国人亮出了帝国的手腕。人类学研究所要做的，不是描述在摩洛哥发生了什么、没有发生什么，而是在追溯社会性会话的曲线，将之固定在一种可供考察的形式里，并对事件的意义进行解释。民族志学者登记社会性对话，这样做，他就把社会性对话从一件只存在于它发生的那个时刻、转瞬即逝的事件转为一部存在于刻画它的可供反复查阅的记载。酋长早就死了，用法国人的话说，被“镇压”了；镇压了酋长的杜马

<sup>①</sup> [美] 克利福德·格尔兹著，纳日碧力戈等译：《文化的解释》，上海人民出版社1999年版，第8—10页，有删节。

里上尉还活着，在法国南部守着那堆纪念品打发退休的时光；而科恩在去年已经回“家”，到以色列去了，一则避难，一则朝圣，再者他也是一个将死的年高德劭的人了。但是，60年前，在特拉斯高原，他们彼此所“说过”的那些却被保存下来，以供研究之用。被保存下来的是这个事件的意义，而不是事件本身。

为进一步理解格尔兹所说的意思，我们举一个同学们在中学就读过的课文孙犁的《荷花淀》作为例证来分析。在这里我们将孙犁暂时看做是一个民族志学者而不是小说家，他所记述的事件也假定为当时实际存在的人及其活动而不是艺术虚构。文章中写到水生从区上开会回来与他的女人有如下一段对话性场景：

很晚丈夫才回来了。这年轻人不过二十五六岁，头戴一顶大草帽，上身穿一件洁白的小褂，黑单裤卷过了膝盖，光着脚。他叫水生，小苇庄的游击组长，党的负责人。今天领着游击组到区上开会去来。女人抬头笑着问：

“今天怎么回来得这么晚？”站起来要去端饭。水生坐在台阶上说：“吃过饭了，你不要去拿。”

女人就又坐在席子上。她望着丈夫的脸，她看出他的脸有些红胀，说话也有些气喘。她问：

“他们几个哩？”

水生说：

“还在区上。爹哩？”

女人说：

“睡了。”

“小华哩？”

“和他爷爷去收了半天虾蟹，早就睡了。他们为什么还不回来？”

水生笑了一下。女人看出他笑得不像平常。

“怎么了，你？”

水生小声说：

“明天我就到大部队上去了。”

女人的手指动了一下，想是叫苇眉子划破了手。她把一个手指放在嘴里吮了一下。

……

女人没有说话。过了一会，她才说：

“你走，我不拦你。家里怎么办？”

.....

女人鼻子里有些酸，但她并没有哭。只说：

“你明白家里的难处就好了。”

水生想安慰她，因为要考虑准备的事情还太多。他只说了两句：

“千斤的担子你先担吧，打走了鬼子，我回来谢你。”

说罢，他就到别人家里去了，他说回来再和父亲谈。

鸡叫的时候，水生才回来。女人还是呆呆地坐在院子里等他，她说：“你有什么话嘱咐我吧！”

“没有什么话了，我走了，你要不断进步，识字，生产。”

“嗯。”

“什么事不要落在别人后面！”

“嗯，还有什么？”

“不要叫敌人汉奸捉活的。捉住了要和他拼命。”这才是那最重要的一句，女人流着眼泪答应了他。

我们利用这段材料的分析来理解格尔兹关于“深描”的三个关键性句子。

第一，“从动作行为本身到动作意义之间的深描”。

在文章中，开头女人在深情地等待着他的丈夫回来，一边编着席子。当她感觉到、而不是直接地看到她的男人已经来到她的身边时，这里将头抬起来笑着问：“今天怎么回来的这么晚？”站起来要去端饭。这里展示的是一种夫妻之间的甜蜜与深情的意义。当水生坐在台阶上说：“吃过饭了，你不要去拿”的时候，女人就又坐在席子上，但她已经感觉到今天与以往不一样了，她这里肯定有一大堆心理活动，但“民族志”皆将其隐去，只是让你从行动中体会到她的一些心理活动以及这种活动的意义。正因为她似乎预感到什么，所以她的观察就很仔细：她望着丈夫的脸，她看出他的脸有些红胀，说话也有些气喘。这是与以前不一样的地方。她这个时候本来要问的一个最要紧的问题是：“你怎么了？”但是一种特别复杂的心理活动使她没有这么问，她的中心意识就是与丈夫朝夕相处，相亲相爱，当然不愿意丈夫离开她。但在战争时代，她的丈夫随时随地都可能离开她。她不愿意直接接触这个问题，哪怕是说一下也不愿意。因为那样，她会非常痛苦。她心里在想：但愿不是那个问题，一定不是那个问题。但她又特别害怕就是那个问题，而她也预感到就是那个问题。这里的行动（对话）虽然简单，但意义却很丰富。她处在矛盾之中，因此绕着弯子问：“他们几个哩？”水生告诉她还在区上。水生这时的心理也是非常复杂的，他也不愿意告诉她的女人说马上要离开了，但他回来的目的就是向妻子告别，他尽量地能拖一刻就拖一刻。我们注意到水生回答女人的一句话是：

“还在区上。爹哩？”也就是说，水生简短地回答了女人的问题以后，马上就扭转了话题。女人说：“睡了。”女人的回答为什么如此简短？因为她现在心神不宁。在女人作了简短回答以后，水生怕女人将问题又拉回到本题上去，所以紧接着问：“小华哩？”，这是问孩子。水生女人这时已经感觉到她的丈夫是在绕弯子，这似乎已经证实了她的预感，她再也忍不住了，在回答了水生的问题以后（“和他爷爷去收了半天虾篓，早就睡了”）不让水生接话立即就问：“他们为什么还不回来？”这时的水生，感觉到再也瞒不过去了，笑了一下。女人那特有的敏感看出他笑的不像平常，到这个时候才问：“怎么了，你？”这是一个倒装句，将谓语“怎么了”前置正是为了得到强调，表达女人心情的急切。这时的水生才小声对他女人说：“明天我就到大部队上去了。”这是一个多么复杂的思想过程啊，又是多么丰富的意义展示啊。可是在孙犁的笔下却全部通过“对话”这一行动表现出来的。动作充满了意义，完成了动作行为本身到动作的意义之间的“深描”。

第二，“动作意义之间的不同层次的深描”，即“对于意义本身之间的分层与并列的分析”。

格尔兹认为，所谓分层，是指历史纵深所形成的意义，而所谓并列，则是同时存在的意义。在《荷花淀》的例证中，我们所关心与欣赏的作品的深度，不在于中国传统的白描手法所展示的行为与心理之间的纵深，而在于心理本身所形成的各种意义层次的纵深，以及夫妻之间对问题思考的意义差异的并列，这才是最值得咀嚼的。水生与水生女人每个人都存在着心理上的多层次性（分层），也存在着两个人不同的心理（并列）。对于水生来说，他到大部队上去意味着要直接上战场，要去牺牲自己。但这是比较容易做到的。但是他走了以后，就不能直接保护妻子了，在战争的背景之下，特别是在兽类集团的日本鬼子面前，他的妻子显然时刻都可能遭受危险，这从他后来叮嘱她被日本鬼子“捉住了要和他拼命”一语可以见之。牺牲女人比牺牲自己更难以做到。但是他必须做到，因为这两者，都没有祖国重要。如果中华民族的优秀子孙不上战场，那么就会牺牲祖国。所以在水生那里，存在着三重牺牲（牺牲自己，牺牲自己的女人，牺牲自己的祖国）的三种层次上的选择，一层比一层更为艰难，意义也更为深刻。水生的选择已定：他决定到大部队上去，为了祖国，他已经作好了牺牲自己与牺牲自己妻子的生死抉择。再从水生女人来看，她有着三重意义上的分层的爱：爱自己、爱丈夫、爱祖国，一层比一层深刻。一个女人当然会爱自己，这从孙犁的开头描述可以看出：“月亮升起来，院子里凉爽得很，干净得很，白天破好的苇眉子潮润润的，正好编席。女人坐在小院当中，手指上缠绞着柔滑修长的苇眉子。苇眉子又薄又细，在她怀里跳跃着。”“这女人编着席。不久在她的身子下面，就编成了一大片。她像坐在一片洁白

的雪地上，也像坐在一片洁白的云彩上。她有时望望淀里，淀里也是一片银白世界。水面笼起一层薄薄透明的雾，风吹过来，带着新鲜的荷叶荷花香。”从这种环境描写中，衬托出了她的纯洁而美好的情怀，也衬托出了她对自己的家庭生活、乡村生活以及她自己的珍爱。但是水生女人爱自己与她对丈夫的爱比较起来，爱丈夫要远远地胜过爱自己，这从她“含着眼泪答应了”水生一旦被日本鬼子抓住她就会拼命这一行动可看出，她为了保持对丈夫的贞洁，完全可以做到牺牲自己的生命。然而，在日本鬼子侵略中国的时候，她的祖国在遭受着蹂躏，抗日救国的意义远比个人遭受磨难的意义更为巨大。当水生告诉她“明天我就要到大部队上去了”时，爱祖国与爱丈夫的矛盾凸显出来了。她这个多情女子，在这时是要儿女情长让丈夫天天守在自己的身边呢？还是同意丈夫上战场呢？她的内心是有斗争的，“女人的手指颤动了一下，想是叫苇眉子划破了手”，正是这种心里斗争的外在表现。但她坚强起来了，她把手放在嘴里吮了一下，终于“妻送丈夫上战场”，说出“你走，我不拦你”的话，这是爱祖国与爱丈夫的内心较量。在战争的极端残酷的岁月里，把丈夫送到大部队上去意味着生离死别。但水生女人也终于作出了抉择。“民族志”写的是一群女子，故《荷花淀》的主题便是“她们爱祖国胜过爱丈夫”。我们赞叹的是：意义本身之间的分层与并列的结构展示得何等“深”啊！

### 第三，“解释以上的理解”。

孙犁作为民族志写作的田野工作者（我们姑且这么认为），当女人与水生对话时，他并不是在场者，他是通过事后收集到的材料写成的。那么他对于这个事件的分析、表述、意义的解释已经包含了对他陈述这个事件的当地人对事件本身的解释了，因此，孙犁所记述的并不是事件本身，而是当地人对事件的解释。当地人对孙犁讲述水生女人和水生的故事时，已经陈述了他们对事件的解释，这个解释的核心意义就是水生女人支持水生上前线打日本鬼子。而作者孙犁又将田野工作收集到的这则材料写入了《荷花淀》中，表达“她们爱祖国胜过爱丈夫”的主题，这就是在当地人对事件解释之上的理解。

格尔兹认为民族志的描述是阐释性的，所以他既不追求将自己转变成当地人，也不追求模仿他们。他所寻求的是与他们交谈，然后对当地人们的行为作出意义的解释。通过在具有陌生形态的地方观察日常生活所揭示的，并不是人们常说的那种人类行为的任意性，而是人类行为因赋予它意义的生活模式不同，而具有不同意义。把他们置于他们自己的日常系统中，就会使他们变得可以理解。正是这种通常过分随意地称为“从行为者的观点看问题”，过分书生气地称为“理解方法”，或过分专业地称为“主位分析”的策略，常常让人以为人类学是一种对他人心思的遥测。为了理解什么是人类学解释，以及在什么程度上它是解释，最为要紧的莫过于准确地理解“我们对其他民族的符号系

统的构建必须以行为者为取向”这句话意味着什么和不意味着什么更重要了。这句话意味着，对柏柏尔、犹太或法国文化的描述必须以我们想象的柏柏尔人、犹太人或法国人对于他们的经历的解释的语词来表达，必须以他们用来界说发生在他们身上的那些事的习惯语句来表达。这句话不意味着，这样的描述本身是柏柏尔人的、犹太人的或法国人的；也不意味着，这些描述是科学分析的发展体系的一部分。这些描述必须以特别指定的一类人对他们经验的解释来表达，因为那才是他们宣称所描述的东西；而这些描述又是人类学家来表述的，故而是人类学的。因此，格尔兹认为民族志中存在着研究者与被研究者的双重表述。然而，没有必要花费这么大的气力指出，研究对象是一回事，对对象的研究则是另一回事。因为在文化研究中，随着分析逐渐切入研究对象的内部，也就是说，我们开始自己对调查合作人的所作所为，或我们认为是他的所作所为，进行阐释，然后将之系统化，作为自然事实的（摩洛哥）文化与作为理论存在的（摩洛哥）文化之间的界线，模糊不清。从行为者的眼光对摩洛哥人的概念的形式表达与研究者对摩洛哥人的概念形式表达二者之间的界线亦因之变得模糊不清。

简而言之，人类学写作本身即解释，并且是第二和第三等级的解释。只有本地人才作出第一等级的解释，因为这是他的文化。而且，等级的复杂性还表现在提供情况的人经常地、甚至习惯地作出第二等级的解释，在有文字的文化中，那里本地人的解释可以上升到较高的层次。因此，人类学著述是小说，说它们是小说，<sup>①</sup>意思是说它们是解释“虚构的事情”、“制造出来的东西”、“某种被捏成形的东西”，并非说它们是假的、不真实的或仅仅是个“想象”的思想实验。以角色的眼光建构并解释在1912年摩洛哥一位柏柏尔酋长、一位犹太商人和一位法国军人的错综关系，很清楚是一种想象力的活动，与文学作品中的包法利夫人的虚构并没有很大区别。后一种情况，行为者们和事件是作为没有存在过的人，事件也是作为没有发生过的事而得以再现的，而在前一种情况它们则是作为真实的人和事，或者是作为在那时是真实的人和事，而得到再现的。这个差别并非在于包法利夫人的故事是创造出来的而科恩的故事则只是记录下来的，问题是前者和后者一样是“制造”。格尔兹认为，意识到这一事实就是认识到在文化分析中，不可能在再现方式和实在内容之间划出一条界线；这一事实反过来又威胁着人类学知识的客观地位，它暗示着人类学知识的源泉不是社会实在而是学者们的人造之物。但是这种威胁是虚假的。一部著作中具体的人种描述是否应该引起注意并非取决于它的作者能否捕捉住遥远的

<sup>①</sup> 我们前面举出孙犁的小说为例，也就是为了与格尔兹关于民族志和小说之间关系的思想暗合。

地方的原始事实，并且把它们像一副面具或一尊雕塑那样带回家来，而是取决于它的作者能否说清在那些地方发生了什么。这就引出了一系列关于怎样才能辨别出哪个记载更好一些、哪个更差一些的问题。决定其好坏的问题则是它是否将挤眼与眨眼区分开来，是否将真挤眼与模仿的挤眼区分开来，能否将水生女人三个层次的不同意义的爱区分开来，能否将水生与他的女人不同的思想感情的意义区分开来。

但格尔兹认为人类学家要对一种社会表达方式的象征意义进行解释是一个特别艰难的过程。他打了一个比喻，说有一个英国人，他被告知世界立在一个平台上，那个平台立在一头大象的背上，大象又立在一只乌龟的背上。他问那只乌龟又立在谁的背上？回答是另一只乌龟。他又问，那么这只乌龟又立在什么地方，回答是：“啊，先生，从那以后永远是乌龟呗。”<sup>①</sup>这一寻找“乌龟”的过程就是意义解释的过程。人类学家既然以文化的意义解释为目标，但是又因为乌龟下面永远有乌龟而不能发现那一只最后的乌龟，于是，找到一只相对意义上比较深层的“乌龟”，那么他们关于意义的文化解释也就算是比较成功的了。这个思想就是格尔兹所谓“深描说”。

格尔兹的那只最深层的乌龟既然无法找到，那么意义的寻找也就不是发现“原本事实”。人类学的解释不是像考古学家发现遗址、地质学家挖掘地层那样把固定隐藏在某种暗号性外衣里的意义当做预先存在于其中的“原本事实”进行再发现，而是像理解文本那样，能动地“重建”被包含其中的意义。就是说所谓文化的分析，就如同力图在构筑解释的意义上，领会“关于什么说了些什么”(saying something of something)的文本一样。只是这种文本是“社会性的话语流”，是由行为书写的，当然语言、文学也包括在内，只要它传达了意义，就是象征。格尔兹视文化系统为一种透过象征符号的意义模式，他借鉴苏珊·朗格的情感理论，将文化比作某种生命情感的表现形式，具有游戏的、戏剧的、舞台的、文学的象征意义。

文化阐释的这些特点使它的理论发展变得格外困难。格尔兹提出了解释人类学文化理论更接近于基础。解释人类学的理论建构不能像摩尔根那样随意地猜想，这种文化理论离不开直接的深描，它借助自身的内部逻辑自我造形的自由度非常有限。它计划达到的普遍性，出自它对于差异的精细描述，而不是大手笔的抽象。文化分析不遵循研究成果的积累上升曲线，相反，它断裂为无体系的却又连贯的冲击。研究确实要建立在其他研究之上，但这不是说这些研究开始于其他研究的停止之处，而是说，由于掌握更多的信息，由于概念更加深

<sup>①</sup> [美]克利福德·格尔兹著，纳日碧力戈等译：《文化的解释》，上海人民出版社1999年版，第32页。

化，它们可以更加深入地研讨同样的问题。格尔兹甚至提出如下的观点：“所有认真的文化分析都是从零开始。”民族志学者笨拙地摸索最基本的理解，进而发展为有根有据地宣布，已经获得了这种理解并且超越了过去。如果一种研究比前人的研究更加深刻，那么，它就前进了一步；但解释人类学的理论并不是站在前人理论的肩膀上继续前进，而是从事实或事件的基础解释出发直接建构理论，这种理论因其对事件或事实理解的深刻而从其他理论“身旁冲奔而过”。

## 二、《深层的游戏》：解释人类学的民族志

格尔兹《深层的游戏》对巴厘斗鸡的分析是解释人类学的民族志，我们以此来说明他的解释人类学的核心思想：“意义”的“解释”。在巴厘岛，雄鸡是男人的象征，男人与他们的雄鸡有着深刻的心理认同，他们把雄鸡与理想化的自我联系在一起，“同时也与他最恐惧、最憎恶、既爱又恨的事物，即使之神魂颠倒的‘黑暗力量’联系在一起”。<sup>①</sup> 在斗鸡过程中，人与兽、善与恶、激昂的男性创造力和放纵的兽性毁灭力融合成一幕憎恶、残酷、暴力和死亡的血的戏剧。巴厘岛的斗鸡是一种游戏，但这种游戏却是一种“深层的游戏”。要解释斗鸡的意义，首先就要解释斗鸡在巴厘岛的传统文化中占据怎样的地位。斗鸡是传统场景的有焦点的聚集。一群人全神贯注于一个共同的活动流并且按照那个活动流相互关联起来。这些聚从它们发生的场景中获得它们的形式。场景是通过文化成见（the cultural preoccupation）由其自身造就的，在这种地位争夺的仪式中，文化成见不仅确定焦点，而且集合演员和安排布景，将其实地付诸实施。那么斗鸡的文化场景是什么呢？格尔兹首先注意到的是巴厘人的传统。在古典时代，即1908年荷兰人人侵以前，斗鸡的举行显然一个社会事件，斗鸡是公民应尽的义务，斗鸡带来的税收是公共岁入的主要来源。对斗鸡艺术的赞助是君王的责任。斗鸡场位于村庄的中心，与议会厅、庙宇、市场相邻。在受西方现代文化影响下形成的新的正统观念致力于改善民众道德、声称集体生活的兴奋与流血游戏的兴奋之间的关联成为不可能。但是在巴厘岛民间，这一关联本身仍然是密切的和完整的。格尔兹认为要揭示这种关联，就必须转向另一个重要方面，即赌博。在围观的人群之间存在着两种赌博。第一种是在圈子中央进行的大规模赌博，这是相斗的两只鸡的所有者及其亲属、朋友，各自作为团体赌注金钱的正式活动。第二种是在周围进行的赌博，是观众个人之间小规模的赌注。奇怪的是中央的两个集团之间以同等金

<sup>①</sup> [美]克利福德·格尔兹著，纳日碧力戈等译：《文化的解释》，上海人民出版社1999年版，第479—480页。

额相赌，而周围的个人之间所下赌注的金额必有差异。周围进行赌注的赔率有 10:9, 9:8, 8:7, 7:6, 6:5, 5:4, 4:3, 3:2, 2:1 等 9 种。赌注下在体弱的鸡上的人叫大数，他当然希望得到近于 2:1 的赔率，而下在强壮的鸡上的人则力争接近 10:9。这种非对称性对于这种游戏与巴厘岛文化整体广泛结合起来进行分析至关重要。既然中央双方赌以同等金额，那么在花费很高金额的大型比赛中，两只雄鸡必须尽可能接近于势均力敌，因此，在安装刀刃的方法上就要做些微妙的手脚以达到均衡。于是，中央的赌注越高，周围的赔率也就越接近 10:9（实际上无限接近于 1:1），并且周围的赌注也越大。中央赌注是“重心”，它在表示游戏“深度”的同时，也表明了“深”化游戏的机制。

格尔兹对“斗鸡”这一“深层的游戏”的意义的文化解释有如下几个方面：

第一，斗鸡的深度在于不是为了在赌博中获得金钱，而是为了获得某种象征地位的“意义”。边沁的“深层游戏”概念认为，赌注过高的游戏，参与者是完全无理性的。他们为了寻找快乐走到一起来，达成一种关系，这一关系总体而言带给参与者的是全然的痛苦而不是快乐，因而这种做法是不道德的，是应该得到禁止的。格尔兹不同意边沁的看法，他关心的是：至少巴厘岛的人们采取这种“不合理的”行动是一个事实。在这个事实中，投入钱的数量虽然很大，但更为重要的不是物质性的获取，而是获得某种象征地位的“意义”。“对巴厘人来说没有什么比间接地当众羞辱别人更让人高兴了，也没有什么比间接地受到这种羞辱更让人痛苦。”<sup>①</sup> 格尔兹的意思非常清楚：如果巴厘岛的斗鸡只是为了赌博金钱，那么这种游戏就是浅层的游戏，正因为这种赌博具有某种获得地位的意义，才使它成为“深层的游戏”；同样，如果人类学者将巴厘岛的斗鸡当做金钱赌博加以描述，这就是“浅描”，而只有将其与“巴厘文化的广阔世界”联系起来，才成为一种“深描”。

第二，斗鸡的功能并不是如功能学派所讲的为了强化社会生活的某种结构或规则（在这里是地位等级制），而只存在着展示社会生活、解释社会生活的意义。在巴厘岛的那些赌注相等的较大型比赛中，经常参与其中的人们在物质财富上似乎没有什么真正的重要改变，因为在较长时间段内赛事的输赢比例是很接近的。而另一方面，那些小型的、浅层的斗鸡中，由于参与者的贪婪，使斗鸡成为非理性的赌博，他们中多数在一个相当短的时间就使自己输光，进而抵押土地和变卖衣物。这种“地位赌博”的深层斗鸡与“金钱赌博”的浅层斗鸡构成了社会道德的等级。支配着和规定了大型斗鸡活动的男人们正

<sup>①</sup> [美] 克利福德·格尔兹著，纳日碧力戈等译：《文化的解释》，上海人民出版社 1999 年版，第 492 页。

是支配和规定着当地社会生活的人们。声望是该社会中的核心驱动力，它们也是斗鸡的核心驱动力。这一表面意义的娱乐和看似一项运动的斗鸡，实际上是一次“地位的血的洗礼”。<sup>①</sup> 深层的斗鸡根本上是一种地位关系的戏剧化过程。就社会心理学的层面上说，斗鸡比赛越是在地位相近的对手之间、在地位高的个体之间进行，则比赛越深刻。比赛越是深刻，男人与公鸡越有密切的认同，参斗的公鸡越是优异并且两只鸡越近于势均力敌，人们投入的激情越多，比赛也越有吸引力，中心和周边的个人赌注就越高，周边赌注的差额就越小，总体上赌博也就越大，对游戏的“经济”角度的考虑就越少，而“地位”角度的考虑就越多，参加游戏的人们就越有实力。因此，“深”化巴厘岛斗鸡的，并不是赌注的金钱本身，而是由赌钱所引起的结果，即巴厘岛社会地位的等级制度（意义）转移表现在斗鸡这一形式（象征）之中。尽管对地位的关注，导致加深斗鸡本身的含义，但巴厘岛社会中的地位却完全是固定的，并不会由斗鸡的输赢影响实际地位的变化。斗鸡仅仅对公鸡来说是“真正的现实”，但对于人来说，斗鸡并不是杀死任何人，也不会使任何人降低到动物的地位，它也不会改变人们之间的等级关系或再造等级体系；它甚至不会以任何有效的方式重新分配收益。斗鸡所做的尤如艺术一样，它将死亡、男性气概、激情、自尊、失败、善行、机遇等这样一些主题安排到一个作品结构中去，从而展示其意义。正如作品一样，作为一个形象，一种虚构，一个模型和隐喻，斗鸡是一个表达的工具；它的功能既不是减缓社会的激情，也不是增强它们，而是以羽毛、血、人群和金钱为媒介来展现它们。把斗鸡与平常生活过程分离，将其从每日的实际事物范围中提出来，并夸大其重要性。这种重要性并非如功能主义社会学所认为的旨在强化不同地位之间的区别（在一个所有活动都在声明这些区别的社会中，这种强化几乎没有必要），斗鸡的功能在于它的解释作用：它是巴厘人对自己心理经验的解读，是一个他们讲给自己听的关于他们自己的故事。因此，如果把斗鸡或任何其他象征结构作为一个“就什么说点什么”的手段，那么所面临的就不是社会结构学的问题而是社会语义学的问题。<sup>②</sup>

第三，斗鸡揭示了巴厘岛平时社会生活中被掩盖起来的那一部分。作为一种艺术性文本的斗鸡，通过将对善性憎恶的戏剧性形态、象征性的自我之间的模拟性战斗以及社会地位之间模拟性的紧张关系，凝结为一种象征，使人们得

<sup>①</sup> [美] 克利福德·格尔兹著，纳日碧力戈等译：《文化的解释》，上海人民出版社1999年版，第495页。

<sup>②</sup> [美] 克利福德·格尔兹著，纳日碧力戈等译：《文化的解释》，上海人民出版社1999年版，第507页。

以看到通常巴厘岛人看不到的现实。在正常情况下，巴厘人羞于表明对公开冲突的执迷。他们的方式是间接的、谨慎的、缓和的、克制的，善于迂回和掩饰的。他们很少去面对他们能够把脸转开的事情，很少抗拒他们能够逃避的事物。但在此处他们却扮演了野性的、凶恶的、残忍本能狂热进发的形象，将巴厘人平时最为抵制的生活给予强有力的表现。斗鸡场中的杀戮并不是人间事物的准确描绘，而是从一个特殊的角度，描绘事物在人们的想象中是怎样的。<sup>①</sup>斗鸡通过那些没有实际结果的、被降落到完全明了的层面上的行为和对象而表现普通的日常生活经历，从而使之能够被理解。由此它们的意义更加强烈地被表达和更准确地被感知。它揭示了平时生活中被掩盖起来的那个维度。嫉妒和沉静、羡慕和优雅、残忍和妩媚同样都是巴厘人性格的一部分；然而若没有斗鸡，巴厘人对这些特性的确切理解就会欠缺得多，这或许就是他们如此重视斗鸡的原因。<sup>②</sup>

第四，一个民族的文化是诸多文本的集合体，斗鸡只是集合体中的文本之一。在上述基础上，格尔兹进一步认为，“在斗鸡中，巴厘人同时形成和发现了他的气质和他的社会的特征。或更准确地说，他形成和发现了这些气质和特征的一个特殊的方面。在巴厘岛，不仅存在着许多提供了对地位等级及自尊进行评论的其他的文化文本，除了接受这些评论的分层和争斗以外，巴厘人生活中还存在着许多其他评论性门类”。<sup>③</sup>斗鸡并不是巴厘岛的经验世界的唯一文本，其他的礼仪、大型祭典等，也是有关在巴厘岛人生的层次性、敌对性现实以外各侧面的雄辩的文本。这一切都展示了极为不同的、但对巴厘人来说却同样真实的社会等级的性质。斗鸡并不是主宰巴厘人生活的关键，它就生活所说的一切并不是没有受到其他同样雄辩的关于生活的文化陈述的限制和挑战。格尔兹的结论是：“一个民族的文化是一种文本的集合体”，而人类学家的任务就是要“努力从这些文本的当然拥有者的背后去解读它们”，<sup>④</sup>“把这些形式作为‘就什么说点什么’，并把它说给某人，那么至少开辟了一种分析的可能

<sup>①</sup> [美]克利福德·格尔兹著，纳日碧力戈等译：《文化的解释》，上海人民出版社1999年版，第505页。

<sup>②</sup> [美]克利福德·格尔兹著，纳日碧力戈等译：《文化的解释》，上海人民出版社1999年版，第505—506页。

<sup>③</sup> [美]克利福德·格尔兹著，纳日碧力戈等译：《文化的解释》，上海人民出版社1999年版，第510页。

<sup>④</sup> [美]克利福德·格尔兹著，纳日碧力戈等译：《文化的解释》，上海人民出版社1999年版，第511页。

性，这种分析专注于对象本体，而不是追求好像能说明它们的化约公式。”①

第五，解释人类学民族志研究方法的开放性特点。格尔兹认为：“作为在近距离研读中的熟练操作，可以在一种文化形式的全部剧目的任何地方开始阅读，并在任何一个其他的地方结束阅读。可以像我这样停留在一个单一的、多少被限定的形式中，并且不断地在其中环绕。也可以在不同的形式之间移动，以寻求更广泛的联系或得到对比。甚至可以比较来自不同文化的形式，从而在相互对比中确定它们各自的特征。但无论在哪个层次上操作，也无论它多么错综复杂，指导原则是同样的：社会，如同生活，包含了其自身的解释。一个人只须学习如何得以接近它们。”②

意义探求理论的缺点在于缺乏一种系统的社会学，忽视文化的政治观念，缺乏对象征体系究竟如何产生及维持的关注。③

### 【阅读与思考】

#### 十二月棉花歌

正月棉花初起头，合家大小打念头：  
上年没收到棉花种，今年倒有十分收。

二月棉花暖洋洋，隔壁邻舍共商量：  
上年搬车搬轴郎吃苦，今年一心种高田。

三月棉花是清明，清明时节雨纷纷；  
别家棉花满把撒，我家一心挖塘沉。

四月棉花两瓣头，薅草娘子到田头；  
弯下腰来拔细草，家来一心叫郎打锄头。

五月棉花转黄梅，棉花又细草又青；

① [美] 克利福德·格尔兹著，纳日碧力戈等译：《文化的解释》，上海人民出版社1999年版，第511页。

② [美] 克利福德·格尔兹著，纳日碧力戈等译：《文化的解释》，上海人民出版社1999年版，第511页。

③ 奥特纳：《20世纪60年代以来的人类学理论》，载庄孔韶主编《人类学经典导读》，中国人民大学出版社2008年版，第625页。

半个月黄梅十六天雨，我棉花性命也难存。

六月棉花赛火烧，薅草娘子晒得背皮焦；  
天公天婆落一暴，等我棉花发嫩赛油浇。

七月棉花正打头，打了正头生丫叉；  
丫叉上生出嫩嫩果，根桩结果到梢头。

八月棉花正当开，乌风暴雨落下来；  
乌风暴雨落到南山去，等我花朵朵朝前开。

九月棉花正当收，拾花娘子到田头；  
弯下腰来筐篮满，倒系罗裙连衣兜。

十月棉花上淮州，淮州城里闹啾啾；  
合家大小买斤半，黄昏头摘到早跟头。

十一月棉花上绞车，半边籽来半边花；  
中弦头里粉粉碎，筷子头上出细纱。

十二月棉花上绞机，摇篮里孩子哭兮兮；  
你不要哭来你不要哎，今年一心替你做寒衣。

**思考：**请分析一下“十二月棉花歌”所蕴涵的意义。

**说明：**这一首“十二月棉花歌”是我家乡在尚未使用抽水机时村民们车水灌溉时所唱的“车水号子”，具有《诗经·七月》的韵致。我家乡的水车一般是四人轴或六人轴。在干旱季节，男子们为了给水稻灌溉，吃了晚饭上车，第二天清晨方能完成。这一夜当中，他们就唱一些车水号子来排除疲劳，寄托情思。这些车水号子包括《十二月棉花歌》，《孟姜女哭长城》和各种四句七字的山歌等。从童年到现在，这首《十二月棉花歌》一直感染着我，我每次用家乡的调口哼出，总是被感动得热泪盈眶，感触到如《黄土高坡》的意蕴，有着八千年、一万年的深沉，领悟到中华民族的一种精神。但我一直不想用理性分析破坏我的直接感受，直到我做人类学研究的时候，才不得不正视它。马上觉得这首歌高扬了一种深刻的人文关怀，充满了一种人与人、人与自然之间的和谐理念，荡漾着一种

柔性的风格，呈现出一种静穆的崇高。“正月棉花”和“二月棉花”首先说的是村庄女性对男性的深层关心。去年“搬车搬轴”，这是指种水稻的男子们吃了很多苦，今年女性们商量种棉花，为的是她们也要承担更多的辛劳。由于她们的“郎”给她们打了锄头，也由于天公天婆的乌风暴雨没有落到她们的棉花地里，更由于她们自己不怕“晒得背皮焦”的辛勤劳作，那一年棉花终于获得了丰收。到淮州城里去卖棉花时她们的心情是激动的、兴奋的。但是她们全家只买了一斤半棉花。对这一斤半棉花女人們想到的不是自己，而是“家”，首先是给摇篮里冻得直哭的孩子做一件寒衣，当然还有她们的丈夫。她们的生活艰苦程度可想而知，但她们是乐观的，也充满了韧性。

这种付出也会得到回报。我举现实生活中的一例来与歌中相互说明。我年少时参加乡村的生产劳动，在那些艰苦的岁月中，听到男人们聚在一起谈得最多的话题就是讨论饥饿的感觉。有那么几次开完夜工以后，男人们聚集在一起，有人就提议“搭火”。所谓“搭火”就是要求在场的男人们每人回家去拿一斤大米来，然后统一煮成熟饭，吃一个饱。也就是“今朝有酒今朝醉，明日无米明日忧”的意思。这是考验男人们胆量以及在家中地位的关键时刻。每个人都回去了，不久，回来的人都很骄傲，因为他们拿来了大米。在高高兴兴开始煮饭的时候，他们尽情地讽刺、挖苦、讥笑着那些没有来的男人。等到热腾腾、白花花的米饭盛在碗里，饥饿感使一些男人狼吞虎咽地吃起来。但是我常常看到总有几个男人端坐不动，眼眶里充满了泪花。有的就会说出家里的女人孩子都在哭，因为他们是用暴力将米抢了出来，这一斤米就是全家人几天的口粮！

……最后，他们还是将饭端回家去了，留下来的是那些吃得碗底朝天的男人们良心上的深深自责！

## 第四章 后现代人类学理论

后现代人类学是 20 世纪 70 年代以后出现的人类学流派。就宽泛意义而言，解释人类学也可以属于后现代人类学，其思想与后现代一脉相承。我们之所以没有将解释人类学列为后现代人类学理论，一是因为解释人类学的出发点依然是客体，主体对于意义的阐释是建立在客体之上的，而后现代人类学出发点则是主体，客体是被置于与主体的关系中来看待的；二是因为后现代的标志性特征是明确地提出反对现代主义的理论主张，这在解释人类学中也不具有理论表述的系统性与立场的鲜明性。从解释人类学进展到后现代人类学的反思民族志，表现为对文化再现的话语方面的兴趣，把注意力引向人类学者的文化“文本”生产的叙述而不是当地的文化“文本”的意义阐释。但无论怎样，我们都可以说将格尔兹的解释人类学看成是具有现代与后现代双重性特征的理论。

后现代人类学对现代人类学的批评性特征表现为两个方面：一方面表现为人类学的理论批评，标志性成果为 1986 年出版的马尔库斯、费彻尔的《作为文化批评的人类学》<sup>①</sup> 和克利福德、马尔库斯编的《写文化》；<sup>②</sup> 另一方面表现为民族志写作的新实验，标志性成果为 1977 年拉宾诺的《摩洛哥田野作业反思》<sup>③</sup> 及此后的一系列重要的反思民族志作品。

### 第一节 后现代人类学作品的四项元素

后现代主义是在对现代主义的反思与批判中开辟路径的。早在启蒙运动阶段，掌握客观知识传统的现代主义产生，人们认为通过经验可以发现世界运行的规律，并且为自己建立一个更美好的社会，这是对此前的神化真理和所谓

<sup>①</sup> [美] 马尔库斯、费彻尔著，王铭铭等译：《作为文化批评的人类学》，三联书店 1998 年版。

<sup>②</sup> [美] 克利福德、马尔库斯著，高丙中等译：《写文化——民族志的诗学与政治学》，商务印书馆 2006 年版。

<sup>③</sup> [美] 保罗·拉比诺著，高丙中等译：《摩洛哥田野作业反思》，商务印书馆 2008 年版。

“神所谕定”的社会秩序的否定。孔德将人类思想的演变划分为客观性逐步增强的三个阶段，即“神学阶段、形而上学阶段和实证阶段”。<sup>①</sup> 在第一阶段，人类认为各种事件均是上帝行为的结果；第二阶段，人们变得十足老练而系统地陈述形而上学般的抽象概念；第三阶段，人类用科学真理来解释世界。孔德傲慢地宣称，只有他自己所属的欧洲独一无二地成功达到第三阶段。西方的理论家总是赋予自己的观点以“特权”，好像他们的观点不受任何限制。如涂尔干想象人类思想制度的发展进化就是从他所推测的完全由社会决定的原始图腾制结构，经历中国古代时期的相对理性哲学，演变为他所处时空中的绝对客观思想。他们从自身出发，始终摆脱不了西方中心主义的魔影，总是以为自己站立的地方是最高点，弄不明白“地球无边缘”的道理。后现代主义人类学家否定了本土观念与科学家的客观知识之间存在本质区别，他们借助博厄斯的理论定位，认为西方思想本身就是一种文化相对论。

后现代主义者有两种类型，第一种类型如德里达，认为人们永远无法完整地解释意义结构，也不能参照外部世界而固定意义结构，所有文化都建构了独立自主的意义世界；第二种类型如福柯，认为世界上存在着一些共享一种共同“话语”的共同体，不过，虽然每一种话语都有其自身规则，但外部参照系可能是独立于话语而存在的事物，它影响到话语的表现形式。<sup>②</sup> 人类学领域中的后现代理论同时受这两种后现代主义的影响。

按照莱顿的理解，后现代主义人类学作品有四项元素，<sup>③</sup> 这也是对现代主义四个方面的批判，我们分而述之。

### 一、白种欧洲男性的傲慢

作为现代主义人类学者的白种欧洲男性自负地认为他们能够脱离自己的文化而综合地、客观地来研究整个世界；后现代主义人类学者认为这是过于狂妄自大，他们推崇“只说自己知道什么”。

后现代的女权主义人类学对白种欧洲男性研究者自负于富有理解力的客观性的批判尤为激烈。她们认为，承认情感在认知中的重要性，理解就会更加深刻。马林诺夫斯基的日记表现了田野研究期间的情绪与其发表的著作中所认可的相异，这对人类学家具有特殊的损伤。女权主义人类学承认情感在领悟中的

<sup>①</sup> [法] 奥古斯特·孔德著，黄建华译：《论实证精神》，商务印书馆1996年版，第1页。

<sup>②</sup> [英] 罗伯特·莱顿著，蒙养山人译：《他者的眼光》，华夏出版社2005年版，第106—107页。

<sup>③</sup> 参见 [英] 罗伯特·莱顿《他者的眼光》第七章，华夏出版社2005年版。

效力，揭示了马氏的解释受到了其从自身的欧洲性别观与文化观中带入田野的感觉。视野是有颜色的，不同性别的视野带有不同的颜色。马林诺夫斯基只说了从白种欧洲男性的视野所知道的东西。有些事实存在着，但是白种欧洲男性却因为他们的傲慢与偏见而看不到。维纲在马林诺夫斯基考察的特罗布里恩德岛研究了10个月，她看到，该岛男子的权力处于特定的历史时空之中，而妇女的权力处于一个历时性的连续体之中，借此，母系群体的角色展示得以不断重现。这一维度恰恰是被马氏所忽略的。而在肯尼亚的玛拉凯特人的研究中，一些男性人类学家会有男性主导的偏见，而穆尔的研究则指出，尽管一再强调遵从父权，但人们也会教导女孩利用有关女性性别能力的力量及女性团结的力量。

这种白种欧洲男性的傲慢与偏见引出进一步的反思：以往的人类学研究在维持非洲殖民政体与美国对东南亚的侵略中都发挥了作用，而殖民主义者还认为这种侵略推进了社会进步与变迁。马克思主义人类学家发起号召，要求同西方对第三世界的压迫性影响作斗争，后现代人类学家也对殖民主义推进社会进步与变迁的理论持批判与怀疑态度。在人类学的田野方法上也提出了反思：后现代主义认为，由于人类学家必须把自己置身于一个社区群体之中，因此，完全的客观性是无论如何不可能达到的。人类学家开始接触一个社区群体时，他早已置身于他们固有的经验，或者进一步说，置身于他们本身的文化之中。当我们开始研究之时，就会不可避免地指向过去已经得到的经验。我们总会有许多阐释框架，并会选择一个最适合正在着手的项目的框架。舒茨用“交互主体性”（inter-subjectivity）一词来描述如何将世界当做某种我们可以与其他人共享其意义的东西来感受的世界，然后后现代人类学认为当我们用直觉去感知另一个人对世界主观认知的意义时，由于另一个人的过去经验与我们的过去经验不同，因此我们永远不可能完全达到交互主体性理解。“我所解释的你所属的环境已然受到我的主观立场的阐释。”人类学家并不认为自己拥有独一无二的西方客观主义技巧，而不得不质问自己：“我”正依赖于何种过往经验来解释一个事件，“我”的在场怎样影响报道人的解释。这种反思使得一种新形式的民族志话语成为可能，人类学家把自己写入民族志，报道人也从被研究的客观对象转变为跨文化话语研究的积极主体，正如人类学家一样。

## 二、理论并不能赋予世界知识以真实面目

现代主义乐观地认为，理论就等于对世界“真实情况”的认识。理论能够提示世界知识的“本真性”，后现代认为这完全是一种误解。我们是通过语言表述世界的，德里达认为语言是人类社会独特性的一个基本元素，从人们第一次通过具有独断意义的符号来表示世界的时候开始，他们就再也没有认识过

世界的真实面目。由于我们认识世界其实只是认识世界对我们的意义，因此知识不过是语言的一个产物，而且与语言一样具有独断性。不同语言之间根本不可能完全准确地进行翻译表达。人类学的优点是通过表明它本身并非不证自明的或有意义的，以此来质疑那些为我们所熟知的事物。然而，尽管人类学采用了这一理解视角，它所使用的仍然还是西方话语已存在的范畴。德里达同意列维—斯特劳斯的观点，认为写作是一种压迫和暴力，因为我们根据自己的认知系统来阐释和重构异文化。从这个观点来看，人类学的历史不过是一段错误表达其他文化的历史，我们所做的不过是从自己文化缺点出发玩弄辞藻而已。

普里查德对阿赞德人巫术的描述例证了德里达的观点。普里查德论述道：虽然阿赞德人在自己的文化内可以给出符合逻辑的理由，但他们不能超越他们的文化并理解其推断过程中的不合理性。“一个人不能脱离文化而只用语言来恰当表达他的意思。”而阿赫恩则清楚地表明普里查德自己也被同样的约束所限制。如果一个异域的人类学家出现在网球场，他向选手们发问：“你为什么不同时击发两个球？这两个球中必有一个会令对手失手。”参赛选手会答：“别傻了，那就不叫网球了。”普里查德的问题在于他希望那些阿赞德人不去理会神谕求问的建设性规则，而如果你要与神谕交流就必须遵守这些规则。

### 三、不存在集体意识，意义是互动而成

后现代主义认为，意义是互动而成的，那么就没有先存的所谓的“集体意识”。列维—斯特劳斯假设文化有一种像集体意识一样的独立存在：每个身处“原始文化”中的人在成长的过程中学习着完全相同的符号方程式，因为这是集体从外部赋予他们的，并且人在集体表述之外个体反应是无力的。布尔迪厄 1972 年发表了对文化的结构主义的最早批评。一些人类学家把理解异文化当做是破译密码的活动，从表面上看起来从千奇百怪的文化中寻找一种熟悉的意义或思维模式，就好像窃听敌人潜艇发送的无线电信息一样。同样，人类学家将异文化的行为方式归结为如送礼、结怨、亲属关系之类熟悉的类别。然而这种把富含意义的行为归结为参与观察者根据他所理解的社会活动的方式所做的翻译和转化，是否恰当，在多大程度上贴切，这是一个很大的问题。

人类学田野工作可以被解释为阅读文本的一种练习，后现代主义人类学家所主张的就是这种观点。在这个立场下隐藏着与现代主义人类学家一个重要的区别：学者们不是在研究由过去所产生的文本，而是现在的展演，是事情得以实现那个时刻。田野工作本身（与文本中的叙述不一样）显然是双向的。田野工作的过程不应该与民族志文本的产生相混淆。民族志写作在本质上是不公正的，是根据我们自己的知识曲解和重建某种异文化。如果说各种不同的文化只是各种自我包含的价值和意义的系统，那么为什么很多人类学家可以如此准

确、恰当地描述其他的文化呢？格尔兹认为这是由于修辞和具有说服力的写作方式的应用，民族志只不过是一种文学造诣的练习，而不是什么对可证实的事实的陈述。“问题的关键不是论断本身是否真实”，而是这些论点是以何种方式被论证的，以至于如此可信。例如普里查德，就像变戏法一样让我们相信努尔人和阿赞德人的世界，而克拉潘扎诺则指出，格尔兹自己的作品也难逃批评的枪口，即它也是“一种文学造诣的练习”。

#### 四、没有象牙塔：写作本身就是一种政治

后现代主义认为，世上并没有让科学家们藏身的象牙塔；所有的理论本质上都是政治性的，只能通过它们对人类生活的实际影响来判定与评论。民族志作者只不过使用了各种各样的文学方式，所以其作品只不过是作者自己的构建。格尔兹第一个提出民族志不过是一种小说创作的观点，他认为他自己对摩洛哥的柏柏尔人酋长、犹太商人和法国土兵的描述不过是一种以行动者为中心的文本构建。这与19世纪法国外省生活的小说没有什么本质的区别。格尔兹之后的一些后现代人类学家在某种程序上修正了这一说法：包法利夫人展现出的法国乡下文化的“假设轨道”与在格尔兹自己的案例研究中的“真实轨道”（虽然是被修正的）的特性是具有决定性差异的。克利福德通过重申艺术的定义来印证民族志是一种文学创作的说法，但他同时也承认：“我们不能将萨摩亚人等同于米德笔下的描绘，也不能将提科皮人等同于弗思笔下的描绘，而我们却可以将狄更斯的世界与弗劳伯的世界等同起来。”本教材将这些说法概括为三种不同的世界：一是客观真实的世界，二是民族志表述的世界，三是艺术创作的世界。客观真实的世界具有时间与空间的特点，实有其人，实有其物，实有其事，人、物、事都具有准确的时空坐标。民族志世界是被修正的真实世界，是作者依据具体的真实世界所描述和建构的另一种世界，这是一个主观建构起来的世界，带有个人诗学与政治学的特征。艺术世界是假设的世界，作者虽然也是依据真实（特别是现实主义的作家）世界描述和建构的，但却是作者受艺术观念的支配的“有意造假”（创作）以达到对生活的集中概括，它区别于民族志作者受到立场、观点与方法限制的“无意扭曲”（表述）。“真实”、“表述”、“创作”三者具有本质的区别。福柯指出，对于一个具有共享“话语”的社区人群来说，这些话语极大地影响着他们看待这个世界的方式，但同时他们也认为仍旧可以参考存在于这些话语之外的事物。这样，福柯就将自己置于绝对相对论与绝对客观性之间的某个位置，他认为话语之外的事物很重要。在这里，本教材认为，区别后现代的两极并不重要，重要的是理解所有的民族志都是主体对客体的建构。除了“社区共享话语”和“事物”这两个基本要素的影响之外，民族志作者还应该受着如下几种影响：（1）受到当下

情境的影响，即民族志作者可以根据当下需要对他所直接面对的事实、事物、事件修正共享话语进行重新解释；（2）受到“共同在场”的其他“话语”的影响，例如国家的话语、全球化的话语等，这些话语与社区共享话语不完全相同；（3）受到个人传统的影响，也就是受到民族志作者自己过去所接受的观念与知识结构的影响，这种传统与社区共享话语以及在场的其他话语不同，因为有其独特的个人经验铸人其中，亦带有强烈的个人性情倾向。

上述后现代四个元素归纳起来就是两条：一是没有所谓的客观真实，只有主体对客体的建构，而这种主体又是“诗学”和“政治学”影响下的主体；二是没有“集体意识”，只有集体与个体的互动而产生意义。前者是对知识系统的有效性的反思，后者是对静态文化结构的反思。前者导出“写文化”的概念，后者导出的“实践”的概念。这两个概念是后现代关键的概念。所谓“写文化”，是说理论建构也好，著述的写作也好，都是“写”出来的，是一种表述，而不是客观规律与客观世界的客观呈现。“写”就是主体对客体的建构，就带有“写者”的政治背景、文化影响等。所谓“实践”，是说一切既存的东西只是一个背景，实践中存在着策略，能够改变文化。我在这种文化中生活，对于这种文化的规范，我是可以凭借我的实践改变它的。

## 第二节 《写文化》与《作为文化批评的人类学》

上一节我们作了一些综述，本节我们具体讲述克利福德和马尔库斯编的《写文化》以及马尔库斯和费彻尔所著的《作为文化批评的人类学》两部著作的后现代人类学的理论诉求。

《写文化》的副标题是“民族志的诗学与政治学”。该书的“导言”指出了这部书的主旨是“局部的真实”（partial truths）。我们可以将《写文化》作者的后现代理论诉求概括为如下四个方面：第一，因为民族志作品是民族志作者“写”出来的，也就是说是“制作”出来的，制作出来的东西当然不能等于被制作的东西。第二，因为民族志作品是作者按照具有时空坐标的人物与事件制作出来的，而不是如文学作品没有这种具体的时空坐标而由作者依据他观察到的生活概括与想像出来的，故作品本身虽然不能达到与纯客观的完全一致，即不能达到全部的真实，但却由于具备着事实的直接时空依据而具有“局部的真实”。第三，既然民族志作品是作者“写”出来的，故作品本身一定带有作者的写作上的修辞风格，所以民族志是“诗学的”。第四，既然民族志作品是作者“写”出来的，故作者的文化一定会带进民族志作品。一个作者他受到生于其中的文化的影响，也受他的经历中各种其他文化的影响，他不可能做到价值中立。在价值观纷争、政治集团林立、文化多样化的世界里，民

族志无论如何会受到政治的巨大影响。更有一层，民族志作品最初产生于殖民时代，其出生就是为了帝国的殖民政策服务的，所以民族志作品一定是政治学的。

《写文化》的作者比较了两幅田野照片的区别：一幅是现代民族志经典作家马林诺夫斯基与当地土著在一起的合影，表明他对当地生活的参与观察；另一幅是后现代作家斯蒂芬·泰勒在田野中的照片，这是一张大热天坐在房子里，眼镜架上还挂着擦汗手帕的写作照片，表明只有“写”才是民族志的根本特征。志者，记也，写也；民族者，文化也。故“民族志”的内在含义也就是“写文化”，是作者在想像田野材料，“写作”成为民族志的核心。

说民族志是诗学的，是因为它是虚构的产物，想像的产物，具有文学的品质。后现代民族志不再将表现力和修辞的功能看做是装饰性的，或仅是有效地提出客观分析的方法，而是认为事实与表达方式不可分离，表达方式具有本体论意义，民族志被语境决定，被修辞决定，风格与再现的事实相关。古典人类学当然也讲风格，但只认为它具有润色的功能。后现代民族志认为最简单的文化表述都是有意识的创作，民族志文本的撰写总是卷入了“自我塑造”的过程。人类学在本质上是文学的，而非传统上所认为的科学。人类学尤其是民族志的“文学性”，影响了文化的表述方式。最好的民族志文本是真实的虚构，是一系列经过选择的真实组成。以往的民族志本质上是视觉至上的，民族学者把文化组织得仿佛它们是记忆的剧场，或空间化陈列。欧美人从一个特权位置看东方，他可以看而不被人看见，可以读而不被人打断。东方多层次及枝蔓丛生的故事和生存困境被编织进条理清晰的符号体，便于阅读。后现代的反思民族志不再以视觉方式描绘，而是想像一种充满各种声音和各种立场的意见相互影响的文化诗学，这是一种“话语性民族志”。但民族志毕竟是写出来的，于是问题在于如何“以书面形式达到讲话所创造的效果”。

说民族志是政治学的，是因为文本实践受到权力、抵抗制度的限制和影响，民族志被制度决定，被政治决定，被历史决定。知识就是权力，权力和历史通过虚构起作用。写什么、怎么写的政治态度决定民族志的叙述；不写什么，隐蔽什么的政治态度同样决定民族志的叙述。在这里，民族志学者建构的是自己。哲学和语言学学科都提醒我们：简单的文化描述也是有目的的创造，阐释者通过研究他者来建构自己，人类学者深陷于当地实践和制度限制之网，对文化问题的解决往往是“政治”的解决。

后现代民族志话语具体说明的一般趋向是：谁在说话？谁在写？什么时候？在什么地方？和谁说？在什么制度和历史的限制之下？在以前的民族志中，暴力的情感和行为、审查制度、重大的失败、取向的改变、过度的愉悦，都从正式出版的记述中去掉了。后现代民族志认为应该将这些写进作品中去。

任何叙述都不是一个被再现的“世界”，它是话语的特定的例子。对话和复调成为文本生产模式，单声部的权威受到质疑。民族志文本应该是合作的文本，应该让人看到幕后的情境。舞台上下，我们需要看电影的拍摄过程。民族志文本打造中利害攸关所造成的不完全性比科学指令更强大。而这种不完全性最终不能达到完全，只能是“片面的深刻”。更“全”的版本也不可能避免显示出不完全。文化不是一个被描述出来的客体（功能主义如此认为），也不是一个能被明确阐释象征和意义的统一体（象征人类学和解释人类学如此认为），文化是不断生成的，处于斗争之中，局内人和局外人的描述和解释都加入了这一生成过程之中。任何民族志都只是一个“有限了解”。

《写文化》的作者撤走了民族志学者再现他者的立足之基，强调绘制人类生活图式没有一个阿基米得基点——过去把事实作为这个基点，文化分析总是处于差异性（诗性的个人表述方式）和权力的全球运动（政治学维度）的一致性之中。现在，民族志遭遇的是与他自己相关的他者，而亦视自己为他者（对过程本身的研究），民族志视角在各种各样的新情况下得到使用，任何“他者”的版本都同时是“自我”的建构。这是在作廓清批评场地的工作——让经典退出舞台，为其他可能性腾出空间。强调认识论、强调知识与材料的获得过程中主体的作用，对于文化的科学研究是一种更为诚实的态度。为了这份诚实，承认民族志的写作是被超越了作者的多元控制力量的因素决定的，这些因素包括语言的、修辞的、权力的、历史的。民族志作者在写作过程中应该公开面对而不应该规避这些因素。但不能因为作者不能把握事实，不能控制自己，我们就放弃民族志写作。直面写作中的多元因素，我们似乎不能验证真理了。是的，我们不再可能知道完整的真理，但不必悲观。当承认没有人能把他人或异文化当做孤立客体和文本来书写的时候，本身就包含了一种解放。而局部性的、有问题的民族志可以导向写作的更精妙、更具体的方式，导向互动和历史性的文化新概念。后现代人类学认为，民族志的真实从来就是不完全的、部分的，因为不存在完全的知识。后现代民族志崇尚“话语”而不是“文本”，提倡对话而不是独白。没有观察者，只有相互的对话，民族志就是合作撰写的故事。多音道体现了整体间的各个部分，有助于消弭主客位之间的权利问题。人类学不再以当然的权威口吻讲述他者。至于如何创作，《写文化》没有提供什么范式，因为创作是不需要什么范式的。这一点或许正是后现代理论的精神所在。后现代质疑一般的表述是否可能、我们是否需要这种表述。后现代主义者试图不用传统的方式表述现实，也不在实际发生的事情和其解释之间划分明确的界限。在后现代主义中，知识是建构的。后现代主义拒绝传统的“表述”概念，民族志中出现的危机是“表述的危机”，他们舍弃了客观主义和实证主义，通过文本实验寻找更准确的表述形式。后现代选择“主观真

实”，认为民族志的过程是“意义的创造”而不是表述客观真实。后现代主义人类学推动了“从观察和经验主义方法论向交流和对话认识论的重要转变”，人类学家开始问自己什么是人类学的真谛。<sup>①</sup>

马尔库斯与费彻尔合著的《作为文化批评的人类学》与《写文化》同为人类学评论著作。这本书的主旨在于如下的逻辑思考：既然民族志作品是作者写出来的，带有诗学与政治学的特点，那么民族志作品本身就是一面镜子，就是一种作为文化批评的材料，即用作对西方殖民主义文化进行批判与反思的材料。

两位作者在这部著作中提出了这样一个问题：20世纪的社会文化人类学者许下两大诺言，一是反对席卷全球的西方模式，要拯救异文化那些独特的文化与生活方式，使之幸免于激烈的全球西方化之破坏；二是人类学者要使自己的研究成为对西方自己的文化进行批评，他们声称，通过描写异文化，我们可以反省我们自己的文化模式。但是现代人类学的这两大诺言一个都没有实现，他们所撰写的民族志作品本身却成为政治学意义上的殖民霸权的一种表现形式。该书列举了两个例证来说明这两个诺言没有实现。

第一个例证是爱德华·萨义德的《东方学》一书。他们指出，在《东方学》(1979)这部著作中，萨义德批评了西方人在表述非西方社会时所发展出的写作风格，西方人（包括人类学家）对于异文化描述修辞学手段，使西方作者处于主动地位、使他们描述的对象处于被动地位。据他的看法，作为被描述的对象，非西方人的心声和愿望通常是被置于由西方殖民主义或新殖民主义所统治的世界中来看待的。这样一来，修辞学的手法不仅成为西方人统治的一个范例，而且成为加强西方人对非西方人的统治和支配的手段。甚至，修辞学的手段本身也是一种权力的运用和发挥，它通过否认与作者不同观点的同等有效性来剥夺主体表达对立观点的权力。潜隐于这种修辞学手段之中的，是对当代阿拉伯人、希腊人、埃及人或玛雅人的贬低。这种贬低是将他们与其古代祖先进行比较联系而进行的。在赤裸裸的帝国主义全盛时期，东方的历史被宣称是古典希腊、法老时代的埃及，或“古典时代”伊斯兰的衰落与式微过程。直到今天，东方学研究，在否认这些光辉遗产对当代文化所具有的内在价值的同时，还过多地强调这些遗产乃是衰微和崩溃的古代文明的残余。用19世纪英、法国议员们的话来说，“白人的责任”在于要将这些落后于时代的人们从几个世纪的衰败、疾病、愚昧和政治腐败中拯救出来，在于用教育儿童的办法来教育这些非白人社会里的人们。萨义德发现这种帝国主义的态度广泛存在

<sup>①</sup> 参阅 [美] 詹姆斯·克利福德、乔治·马尔库斯编，高丙中等译：《写文化》“导言”部分，商务印书馆2006年版。

于当代现代化的理论和意识形态之中，它被西方政治决策者和第三世界国家的精英人物所信奉。但是，萨义德在他的著作中，并没有指出我们如何可以超越文化界线、充分地表达其他民族的心声。在进行批评的时候，他实际上是以同样的修辞极权主义手法去反对他所选择的论敌。他不承认西方人除了统治支配他人之外还有可能怀有别的目的与动机，不承认在表述方式问题上西方人内部存在分歧，不承认公开的、赤裸裸的帝国主义时代以后，西方修辞已经发生许多历史性的变化。更有甚者，他没有认识到，东方学的对象即他所要辩护的民族内部也存在政治、文化分化。萨义德自己在立场上所表现出来的这种地道的两面性，恰恰说明了他是异文化的写作和学术研究的政治场合的产物。他一方面是一个巴勒斯坦人，另一方面又是美国大学里一位杰出的学者；萨义德既是一个被赶出家园的、被统治支配着的社会文化中的一员，也是一个占据着统治地位的文化中的一名特权知识分子。如要对萨义德的批评作出反应，其迫切的任务将依然是对传统写作方式进行反思，对新的方式提出实验性的试探。

第二个例证是澳大利亚人类学家德里克·弗里曼的《玛格丽特·米德和萨摩亚》(1983)一书。弗里曼的作品指出，米德代表一个科学的丑闻，它使读者了解到，他们被知识的不准确性和欺骗性所迷惑。这一丑闻的揭露所产生的冲击，说明了人类学这一学科在履行其另一个长久建立起来的承诺中也面临着极大的危机。人类学者承诺，他们有能力通过提供对异域文化的真实描述来对我们的生活方式进行批评并对其革新提出建议。公众争论的焦点正是人类学者有没有这种能力解答这个问题，而不是米德或弗里曼对萨摩亚的描述究竟有多少准确性这样的学术性问题。这种情况正好表明，当人类学者的承诺由像米德那样具有熟练技巧和高度表达能力的传达者提出时，便拥有广泛的吸引力，而人类学迄今为止尚未很好实践其文化批评的承诺。<sup>①</sup>

在指出了萨义德与弗里曼的批评的缺陷之后，两位作者提出，他们这本书中所要勾画出的图景，便是正在孕育的、对于人类学在上述两个方面所处困境作出的理论反应及其特征。

对于第一个困境，两位作者认为，在关注对于非西方文化的描述分析的同时，自20世纪60年代以来人类学家已经发展出了萨义德式的自我批评。其所产生的结果现在开始被有效地合并在研究的过程之中，尤其是被合并在描述异文化的方式之中。已经提出的实验策略，力图改变传统人类学的陈述方式。这些实验策略主要有两种，一种是直接表达对描述困境的新感受性，或表达对于在当代压倒一切的文化全球均质化观念下表述文化差异性时所存在的困难的感

<sup>①</sup> 在这本著作中，马尔库斯和费彻尔是将米德对萨摩亚文化的解说当成她传递美国文化信息的努力的一部分加以讨论的。

受。另一策略也是表达精致微妙的认识，不过它较为重视解释对历史和政治经济现实的认识（在过去的写作中，历史和政治经济现实即使不被否认，也被取消不予考虑，或者被过分地夸饰）。因此，后现代人类学的工作，将是从当代有关异文化的表述性作品的实验风格中，抽象出具有重要理论意义的论题。

对于第二个困境——即人类学作为一种文化批评工具的形象问题——所作出的回应，尚未形成如实验性写作那样丰富繁茂的局面。后现代人类学的真正任务在于探讨人类学在这一方面的潜力，尤其想从日益重要的本土文化研究中，发掘人类学家的潜力。不过，他们认为，如果人类学者想要发展出对美国社会的一种别具一格的人类学文化批评，那么便需首先发掘异文化研究这一传统领域的生命力。他们所提出的实验具有一个显著特征，那就是它代表人类学者对于他们自己社会的一种深度反省，而这种反省仍是从描述异文化引申出来的。这种反省可以从实验写作的领域中，延伸到全球规模的文化批评。这种实验的结果，将是学理与实践的整合形态，它将成功地解决萨义德和米德—弗里曼的争论中所提出问题。<sup>①</sup>

两位作者所追求的，是将人类学的写作方式和修辞手法视为至关重要的事，这样方有可能对人类学理论和方法进行前所未有的、真诚的自我批评。为什么他们把描述风格视为至关重要的事情，而不强调较为受人推崇的总体理论陈述？他们认为这是由外部背景与内部背景双重原因决定的。

关于外部背景，两位作者认为当前人文学科的表述普遍出现危机。<sup>②</sup>过去在社会科学当中，人们以为自己学科的研究目的在于用抽象、有普遍性意义的理论框架来指导自己的经验研究，并依此来界说学术研究的宗旨。现在，这种观点正在受到根本性的挑战。当代学者对于“共识”产生怀疑，而这种“共识”先前曾给予科学的规则以合理性。在人文科学和社会科学中，总体化视野、一般化范式风格、“大理论”模式的权威已经逐渐失去了操纵力量。例如，在战后的一段时期中，帕森斯的社会理论成为人文学科研究的主要范式或学理架构，但是，到了20世纪60年代以后很快失去其地位与影响，他的理论戏剧性地销声匿迹，因为他将社会生活的丰富多彩性归结为功能以及系统均衡性，这种做法已被证明是不能解决问题的。现在大家关心的问题是场域、生活者眼中的社会生活的“意义”、例外情况、不确定性等，而不再费力对所观察现象中的规律性进行解释，因为现代学者关于规律的解释并不符合规律。“大

<sup>①</sup> 参阅〔美〕马尔库斯、费彻尔著，王铭铭、董达居译：《作为文化批评的人类学》“导论”部分，三联书店1998年版。

<sup>②</sup> 参阅〔美〕马尔库斯、费彻尔著，王铭铭、董达居译：《作为文化批评的人类学》第一章，三联书店1998年版。

理论”模式一度认为全球体系是自然而然的事，它显然无法解释生活在地方社会中的人们对全球体系运作作出的反应所具有的变异性。我们的时代是一个充满着实验和概念冒险的时代。过去已有的、占统治地位的理论框架与其说是被否认了，还不如说是被暂时搁置不用；因为现在尚未出现取代以往的大理论的东西。

关于内部背景，马尔库斯、费彻尔认为是民族志发展的必然。<sup>①</sup> 19世纪的古典人类学关注人类社会与文化进步，期望揭示人类社会从低级到高级、人类文化从蒙昧到文明与理性科学的法则。20世纪早期发生了重要的转变。“导致这一转变的是一种独一无二的研究方法，它使社会文化人类学成为社会科学的一门新学科。回顾起来，这种方法论的变化是人类学里的一场‘革命’，它是对旧的人类学的再创造。这一独特的方法就是民族志。它的主要创新在于：它将先前主要由业余学者或其他人员在非西方社会中进行的资料搜集活动以及由从事学术理论研究的专业人类学者在摇椅上进行的理论建构和分析活动结合成一个整体化的学术与职业实践。”<sup>②</sup> 此后，民族志处于现代人类学的中心地位：“民族志工作已经成为提高人类学者职业地位以及建立其声望的创造性活动。所有的人类学新手均应经受在异国语言、文化和生活环境中的田野工作的考验。”<sup>③</sup> 民族志出现后，较之19世纪的人类学，在两个方面的理论思考出现变化：一是整体观的变化。过去的整体观是人类时空宏大话语的整体，是放之四海而皆准的大理论；新的整体观“旨在通过最细致的观察，提供有关某一生活方式的全面图景……现代民族志的整体表述，目的不在于提供有关文化的目录或百科全书，而在于使文化元素场域化，在于在各文化元素之间建立了系统的联系”。<sup>④</sup> 二是比较法的变化。古典人类学的比较法是一种演化大纲的比较，并以西方文化的价值观作为全人类不同文化的共同标准；现代民族志的比较通常建筑在“我们—他们”的比较之上，即本文化与异文化的比较之上。这种民族志被称为现实主义民族志，它是运用所谓“第一手材料”来寻求表述某一整体社会或生活形式的现实写作模式。然而，这种现实主义的民族志是西方人的目光，从20世纪60年代开始，人类学里的理论话语

<sup>①</sup> 参阅〔美〕马尔库斯、费彻尔著，王铭铭、蓝达居译：《作为文化批评的人类学》第二章，三联书店1998年版。

<sup>②</sup> 〔美〕马尔库斯、费彻尔著，王铭铭、蓝达居译：《作为文化批评的人类学》，三联书店1998年版，第39页。

<sup>③</sup> 〔美〕马尔库斯、费彻尔著，王铭铭、蓝达居译：《作为文化批评的人类学》，三联书店1998年版，第43页。

<sup>④</sup> 〔美〕马尔库斯、费彻尔著，王铭铭、蓝达居译：《作为文化批评的人类学》，三联书店1998年版，第44页。

和研究兴趣转移到翻译和解释“观念文化”上来，转移到理解本土人的思想观点、理解他们与生活的关系、理解他们对于他们自己世界的看法上来。这就是所谓“本地人的目光”，这时，民族志开始出现变革。后现代人类学承接着这一变革，更为重要的是将“民族志”这一文体赋予新的内涵。如果说解释人类学的“本地人目光”依然从客体出发的意义解释，那么后现代人类学主要视野则放在对作者表述的反思。

### 第三节 民族志写作的实验

后现代民族志（即实验民族志）对经典民族志有两种重大反思。

在第一种反思（也是最重要的反思）中，后现代人类学认为经典民族志“没有给予作者一定的角色，如果说有的话也只是在注脚和前言中提到作者，给他一点无足轻重的发言机会。出于极为重要的理论原因，目前民族志实验文本给予作者相当重要的角色，让他再现在关于其田野工作及其发现的陈述中，对自己的思考作出解说。作者的暴露已成为当前实验的深刻标志”。①

第一种反思的作品我们以美国人类学家拉比诺的《摩洛哥田野作业反思》为例证。这部著作给作者的活动以举足轻重的地位。拉比诺首先叙述了田野工作动机：他是为了完成规范化的、能得到公认的职业化训练的目的而去摩洛哥的。他当时还是一个24岁的年轻人，在那个时代，即使是美国的芝加哥大学的人类学系，其“研究生教育将世界分为两部分人：做过田野作业的人和没有做过的人，而不论后者对人类学的话题知道多少都不算‘真正的’人类学家”。② 拉比诺是接受了“通过田野作业之成年礼而深入堂奥”③ 这一教义才去了摩洛哥的。

与资讯人的关系既是田野工作最基本的构成，也是人类学家对自我位置放置的标尺。拉比诺在《摩洛哥田野作为反思》中对资讯人的介绍颇为清晰，他的田野工作实际上就是和这半打资讯人的接触与访谈的过程，这些资讯人是：理查德、易卜拉辛、阿里、麦基、拉什德和马里克。

拉比诺对于资讯人的选择由一个边缘到中心的过程。最边缘的一个人物就

① [美]马尔库斯、费彻尔著，王铭铭、蓝达居译：《作为文化批评的人类学》，三联书店1998年版，第68页。

② [美]保罗·拉比诺著，高丙中、康敏译：《摩洛哥田野作业反思》，商务印书馆2008年版，第23页。

③ [美]保罗·拉比诺著，高丙中、康敏译：《摩洛哥田野作业反思》，商务印书馆2008年版，第23页。

是那个旅店老板法国人理查德，拉比诺最先接触到他，并通过他了解一些摩洛哥的情况。第二个人物是易卜拉辛，他是一位摩洛哥商人，是一位比较富裕的勤奋的有抱负的店主，是拉比诺的第一位阿拉伯语老师。他是欧洲社区和摩洛哥社区之间的中间人，且将这种身份变成了一种职业。他是商品和服务的包装者、传输者、中间人。他展示给人类学家的是一些表面的和包装起来的东西，将边缘地带展示给外来人，但拒绝人类学家进一步了解里面的东西。这是一种“他性”，是本土知识。易卜拉辛想利用某种情境，他在试探这个情境的限度，如出门要作者为他付车钱，他想将关系拖向有利于他的方向。作者将其作为朋友，而他将作者作为一种资源。但易卜拉辛并不糊涂，当做者拒绝付钱以后，他马上掏了钱包。他们以后的私人关系也还可以继续，只不过维持一个限度或水平之上，既不往外延伸也不往内缩回。

拉比诺在绕过两个边缘性的人物之后，找到了一个局内的局外人阿里，然后又接触了类似性的两个人物麦基和拉什德，最终到达了村庄的核心人物马里克。他的主要的材料是从马里克那里得到的。我们再举阿里为例，进一步从人类学家与资讯人的关系中说明后现代人类学家的工作状态与现代人类学家的区别。

阿里是拉比诺的一个重要资讯人，“据说，他无所不知，而且耐心、聪明、好奇且富有想像力，是一个优秀的资讯人，非常愿意为钱而工作，是塞夫鲁及内陆地区的绝佳向导”。他与阿里的一个故事可以说明后现代人类学家与当地人建立在各自利益基础上的某种平等关系。例如阿里要求拉比诺去参加一个乡村婚礼，拉比诺因身体生病不愿意去，但因为考虑到阿里的情绪而勉强答应了他的请求，但约定只待1个小时左右。但他们一直待了3个小时，拉比诺感到不舒服，要求阿里回去。但阿里并不理会，接着拉比诺叙述道：

1小时后，我又说了一次，得到了相同的答复。然而这一次，我有些恼怒且沮丧。我确实觉得不舒服，山间的空气现在非常寒冷，我穿得又不够暖和。我完全在阿里的控制下了，我不想惹恼他，但我又不愿待在这儿，我不停地对着自己发着牢骚，但是不管谁对我微笑，我都努力报之以笑脸。

最后，凌晨3点时，我再也无法忍受了，我感觉糟透了，我对阿里感到愤怒但又不愿意表露出来，我打算不顾后果要离开这儿。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> [美]保罗·拉比诺著，高丙中、康敏译：《摩洛哥田野作业反思》，商务印书馆2008年版，第57页。

这里，人类学家对资讯人表现的是迁就的态度，并没有霸权的面目。

我们对于拉比诺的田野工作反思有着如下的再反思。拉比诺的摩洛哥田野工作并不是拉比诺的生活本身，只是他为了实现自己作为人类学家这一职业选择的“成丁礼”的实验室、工作室。拉比诺的田野工作依然是一项高贵的学术研究，他与当地人的关系虽然在某种意义上去除了霸权，但却是建立在金钱之上的。本地人愿意陪他喝茶，为他服务，因为他付了钱，付了钱就可以支配当地人的时间与知识，本地人提供资料只是一种接受了报酬而应尽的义务。“许多阿拉伯人聚居区的男人只是偶尔才工作，所以任何赚钱的机会他们都不会放过。他们同时充满了好奇心，渴望着新事物。人类学家同时为满足这两种需求提供了可能。”<sup>①</sup>这是一种金钱与知识的交易，带有强烈的个人功利目的。另外，还必须注意到如下一点：拉比诺是在法国的殖民地而不是在美国的殖民地做田野，此时的旧殖民主义已经成为一种垂死的残余，人类学家的工作条件与马林诺夫斯基在英属殖民地特罗布里恩德岛、米德在美属殖民地南太平洋的萨摩亚、普里查德在英属殖民地苏丹那个时期已经大为不同。拉比诺的田野工作只是陈述过程，并没有很明显的自我批判意识，也没有显示出人类学家对于田野工作性质的认识与理论的进展。这实际上反映了即使在某些后现代民族志那里，西方文化在对待非西方文化的态度上并没有根本性的改变，有的只是一种形式上的改变。当然，我们也可以说，拉比诺的民族志写作并没有达到后现代人类学的理论家的理想，但是起码可以说，这种理想状态应该是对主体的全面反思，即对主体的政治立场、思想观点与研究方法的全面反思。这种反思不仅仅是田野工作中的人类学家工作状态的反思，因为“田野工作中的作者”只是“作者”的一小部分。如果没有这种反思，人类学家对于自我的拷问是肤浅的。因此，我们认为，似乎应该有一种更具深省意识的“主体民族志”写作。

在第二种反思中，后现代人类学认为经典民族志的缺陷有两点：（1）经典民族志虽然描写一个小范围的整体文化，但这种描写首先是一种孤立的描述，不与国际文化的全球化的背景相关联；（2）经典民族志并未真正充分令人信服地表述文化之间的特殊差异性，其描述并不是经验性的描述。针对这两个缺陷，后现代民族志出现了两种民族志写作的实验形态。一方面，实验民族志加强了对如何表述文化差异性的思考，这些实验力图采取各种不同的文本策略，向读者们传达他们对被研究者的经验的丰富而精致的理解，在这一趋向上，出现了“经验民族志”，这是差异性趋向。另一方面，后现代人类学要求

<sup>①</sup> [美]保罗·拉比诺著，高丙中、康敏译：《摩洛哥田野作业反思》，商务印书馆2008年版，第47页。

实验民族志首先在描述具体文化时要具有一种大视野：“民族志必须能够更为精确地反映其研究对象的历史情景，并能够在其田野工作中将国际政治经济体系的非个人性运作视为其研究对象的组成部分。国际政治经济体系的运作再也不能被看成仅仅是世界对本土的、自在的文化的外部冲击；相反，我们应该看到外部体系已获得深刻的本土化界定与渗透，并已成为民族志研究对象最为熟悉的生活世界的象征和共享意义的要素。抛开抽象的整体观，我们可以说，在当代民族志分析中，传统的事物和现代的事物之间的区别并不显著。”<sup>①</sup> 在这一方面，出现了“政治经济民族志”，这是一致性趋向。

“经验民族志”趋向的例证可举马尔库丽·索斯塔克的著作《妮莎：一个昆人妇女的生活与叙说》为例。<sup>②</sup> 此书包括 15 篇已编辑而成的对话录，这些对话都是在作者与一位善于表达的 50 岁妇女之间进行的。《妮莎》的每一章的引论，均是根据作者与其他妇女的访谈写成的评论，最后，作者以一篇后记来论述来自不同文化的两位个人在其生活周期的不同关键点相遇，如何终于产生出《妮莎》这一文本。这本著作除了妮莎与作家索斯塔克以外，还兼有“第三视野”的介入，这就是当代美国女权主义问题，传统的性别角色之强制力等。这些问题介入了作品，从而成为作者发问的背景和作者与妮莎对话的一部分。索斯塔克发现妮莎的报道纠正了以前把昆布须曼人笼统地描述成温和的民族的错误做法：妮莎的生活充满了暴力和悲剧。从一个特定个人的眼光看来，生活并非充满着田园诗般的温馨。对于这样一个由离婚和分离所支配的世界而言，亲属关系并不是一种毫无磨擦的选择。马尔库斯和费彻尔认为，索斯塔克的文本在形式上相对保留了传统的“现实主义”色彩。他们对作品亦有批评性意见，并期望作者解释或解决如下问题：（1）录音磁带是如何剪辑的？（2）通过分析每一次访谈的形式、分析从一次访谈到下一次访谈的连续过程中访谈者与被访谈者之间的关系动因，作者是否获得其他一些想法？（3）文本中的 15 章是否反映 15 次访谈？或者更可能地，这 15 章是从不同的访谈中抽出一些东西拼合而成？（4）作者是否应该进一步对情感、自我的定义、他人性格的描述、用以表达的比喻和习语进行交叉分析，以便文本多少能减少一些感性描述并增加一些分析精确度？这些问题在《妮莎》之后发表的民族志

<sup>①</sup> [美] 马尔库斯、费彻尔著，王铭铭、蓝达居译：《作为文化批评的人类学》，三联书店 1998 年版，第 64 页。

<sup>②</sup> Marjorie Shostak: *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*. Harvard University Press, 2000.

文本中已得到建设性地探究。<sup>①</sup>

“政治经济民族志”的趋向可举查尔斯·萨贝尔的《工作与政治》为例。萨贝尔策略性地使用民族志的视野，将他的讨论置于对工业社会劳动过程的传统理解方式的批评上，然后利用意大利的个案材料来说明一个更具雄心的论点。萨贝尔从最为理论化的视角考察了新福特主义（即批量生产模式）这种工业化中心意识形态和实践的全球霸权之崩溃过程。他为复兴非集权的灵活生产模式辩护。非集权的灵活生产模式是依赖手工业的生产模式，绝大多数学者曾假设在高技术社会中，这种生产模式不再具有实际效用。萨贝尔提供了一个详尽的现实生活个案作为证据，描写了 60 年代晚期意大利北部的“第三区”新福特主义生产模式如何在现实上被手工业生产模式的现代形式所取代。当时，大型的工厂被成功地重新组织为分散的、高技术的车间。萨贝尔以民族志的方式记录了一个个案，并在个案中用一般性术语提出替代批量生产的不同选择，指出批量生产只适应于历史和区域条件与意大利不同的地方。他将个案放在较大的世界政治经济的历史框架中论证，并使其获得意义。

### 【阅读与思考】

#### 自我的拷问

那是 1968 年，我是一名回乡知青。第二年妻子黄了的季节，我被指派到大队的电灌站当了一名“打水员”。电灌站位于荒野中一群坟茔的那一边，坟茔共有 56 座——有一次我专门数过。打水员只我一人。作为一个既接受过现代教育又自小耳濡目染鬼神信仰的高中毕业生，我并不知道自己是否相信世界上有一种超自然的存在物“鬼”。但即使存在，对于胆量与力量的自信使我并不畏惧。

我到电灌站打水的背景竟然是由“鬼”而生。因为电灌站闹鬼，原先那个姓田的打水员坚决要求调离。他长方形脸，经常穿着一件质料上等的卡其布大衣从我们村庄走过，村民们就称他“田大官”。田大官日日夜夜独自住在坟茔边的一间不足 10 平方米的小屋里，夜晚常听到墓地里有女人的哭声。更有一次黄昏时分，他从坟茔边经过，看到墓地有黑影闪动。他毛骨悚然！

田大官几次要求调动，没有得到批准。但后来发生了一件事使他下定决心离开。那一天深夜，他还醒着，女人的哭声似乎悠悠地又传了过来。

<sup>①</sup> 参阅〔美〕马尔库斯、费彻尔著，王铭铭等译：《作为文化批评的人类学》，三联书店 1998 年版，第 88—90 页。

他不断地镇定着自己。不过哭声不久停下，他还是静静地在听。过了一会，忽然隐约听见有人敲门：“笃——，笃——，笃——”，声音不很重。他想是放水员来要水了，他一阵释然，准备去开门。但声音又停下了，他马上又紧张起来，立起耳朵再听，敲门声似有似无。他的头发竖起来，口舌僵硬，但还是壮起胆子大声问道：“谁？”外面并不答话。这时的田大官，蜷缩在床上，浑身发抖。然而，一切都是静悄悄的，再无声息。很久以后，他翻了一个身，无意中朝窗户看了一眼。“啊——”，他惊叫起来：一个人竖立在窗外，没有脑袋……①

这件事后，他的请求得到了批准。但打水员的工作不可或缺，既然知识青年是来接受贫下中农再教育的，这当然就是一个最好的考验和锻炼的机会。于是，我成为一名后继者。我的伴侣是一部直径约一米的抽水机，八个生产队的全部水稻灌溉任务皆由它与我共同承担。无论是白天还是晚上，都有各生产队派出的放水员来要水。我将机器打开，一股巨大的水柱冲奔而出。我看着穿着补丁衣服的他们，扛着开沟筑坝的钉耙，一条巨大的游动着的长蛇驯服地跟着它的主人，然后顺从地沿着放水员开辟出的路径从灌渠内流入田间。当清清的河水滋润着干渴的禾苗的时候，我能听到“兹——兹——”的带甜味的细语声，忽然觉得杜甫的“洞物细无声”的诗句可能并非出自参与观察。放水员的工作完成之后，就穿过坟地来到我的电灌站。搬上一个高凳子，再搬上一个矮凳子，我们坐到机灌路的高处，一边乘凉，有时望望地里的庄稼，有时看着天上的星星，有时也向那一片墓地看过去。抽水机的轰鸣声盖过一切，想说句话都难，当然我们也没有什么话要说。

就是这么一百多个日日夜夜的如此简单的生活，给我留下极为深刻的记忆，竟然成为我一生中最美好、最难忘的时刻。我每每细致地回忆我已经走过的路程，然后将最愉快的时光和最痛苦的时光置于两端，将其他对于我的心灵不同程度的感觉的岁月排列起来。那么最愉快的时光总是电灌站的生活。我只要一回忆起这一段，每一小片生活，每一个小的景致，都成为我最喜爱的诗行。我仔细搜索着到底有什么美好的东西震撼了我，但似乎什么也没有，有的只是天上的星星，是夏夜的清凉，是周围的静寂，是野田的禾稻，是无言的对坐，是抽水机的霸道的轰鸣，是黑暗中立在那边的56座坟茔！我的电灌站的小房子与56座坟茔比邻而居，我们不就是很好的邻居么？即使田大官所说的那个无头鬼再重新出现，我与放水员也会欣然接纳这一异类，邀它入座，正好一起聊聊人鬼不同的生活。而且

① 这段故事是我在去打水之前村庄上的人向我讲述的。

“人”与“鬼”也没有根本区别：正者，鬼可以成人；邪者，人可以成鬼。只要心地善良，形貌古怪一点又有什么关系呢？

可惜的是，几个月后县里指派我去扬州报社当实习记者，这一段美好的生活就结束了。

不过，现在我对于电灌站的生活，却有如下一层自我的拷问：如果这段生活日复一日地继续下去，也就是说我现在依然是一个乡村的打水员，而不是一个教授，我会安于那种生活吗？我还能认为那是一种美好的生活吗？而且，既然那种生活美好，我又何必离开那种生活呢？更有，我后来不断地沿着大学教职的阶梯一步一步往上攀登，当了教授后还要继续向前直至当了二级教授。我为什么如此行事呢？我不是崇尚自然嘛？再者，如果现在让我再回到坟莹边的电灌站去打水，我还愿意吗？我即使愿意，我还会有的那种美好的感觉吗？艰苦生活我不怕，但那种“无名”状态我能接受吗？或许借口说，是责任和使命在催我奋进。但除此之外，我的一种自我价值实现的愿望以及一种功名思想到底是什么时候、什么地点、又以什么方式被制造出来的呢？是先天存在于我的生性的胚芽之中的呢？抑或社会文化生活的某种共同指向使我不能避免呢？

抉心自食，欲知本味。创痛酷烈，本味何能知？

痛定之后，徐徐食之。然其心已陈旧，本味又何由知？

思考：请对你自己的某种个人经历作出解读与反思。

## 第五章 亲属关系与社会结构

亲属关系是因血缘和姻缘而产生的社会关系。亲属关系以及由此建构起来的亲属制度是人类学最传统的研究领域，也是最基本的研究领域。早期人类学家摩尔根开辟了亲属关系的研究先河，他在《古代社会》中，论述了从“以性为基础的社会组织”到氏族、胞族、部落、部落联盟、民族、政治社会的起源与形成过程。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中运用摩尔根的研究成果，进一步讨论家庭、氏族与国家的起源问题。列维-斯特劳斯在《亲属关系的基本结构》一书中，对交叉表亲婚的各种变化进行了详尽的研究，这最终也是人类社会的起源和基础的理论。其他如英国人类学家雷蒙德·弗思对西太平洋波利尼西亚岛的蒂科皮亚人的父系亲属群研究，我国学者费孝通对生育制度的研究，都是亲属关系方面的研究。

### 第一节 亲属关系的性质、内容及其在人类学研究中的地位

亲属关系是不同民族或群体利用血缘和姻缘关系所进行的一项独特的文化创造，文化性质（而不是生物性质）是亲属关系的本质特征。只是因为总是或几乎总是以血缘和姻缘关系作为亲属关系纽带的基础，所以人类学者才把亲属关系定义为人们在社会生活中或由于婚姻或由于共同祖先而结成的联系。

我们说亲属关系是一种社会关系，它并不是生物学纽带的直接表现，理由有如下几点：第一，并不是所有具有血缘关系和姻缘关系的人都可以成为亲属，任何地方的人群对于亲属与非亲属的认定都存在一条界限。甚至有些民族中存在着最密切关系的人却不是亲属的现象，如“托达人中不认为父亲与子女之间有血缘关系，缅甸的拉克尔人中甚至将母亲排除在亲属之外”。<sup>①</sup>第二，没有血缘与姻缘关系的人也可以成为亲属。这两种情况：一种情况是“虚拟亲属”，即非血缘或姻缘联系而构成的亲属，如通过干亲（fictive kinship）、收养、结义、攀亲等方式所形成的亲属；另一种情况是有些民族（如新几内

<sup>①</sup> [美] R. M. 基辛著，甘华鸣等译：《文化·社会·个人》，辽宁人民出版社 1988 年版，第 201—203 页。

亚)认为同一个地方居住、吃同一块地里长出的东西便是亲属。第三,有些社会中的血缘关系无法确定。例如在许多社会中,并不知道父亲是谁,这就无法确定血缘关系。因此,严格说来,所谓亲属关系,是一个民族或群体在具有血亲与姻亲关系的人群中依各自不同的需要选择了一小部分,并辅之以为某种特殊需要的非血缘与姻缘关系的部分所进行的文化建构。就血缘与姻缘关系范围而言,只是一种“有限的选择”。例如汉民族的亲属关系一般都只计算到五世之内。可见,亲属关系所具有的可塑性是通过无视生物学联系或倒置生物学的联系而实现的,人们把亲属关系编织成各种结构,使其成为构成某种社会制度的手段。例如家谱便是亲属关系的一个网络,它看起来好像是纯血缘关系的,其实它的建构是依据文化需要而采取的一种谋略。家谱上所载的第一代祖先,往往是家族中的某个早期人物选取历史上有名望的人物,进而制造出这一亲属团体与其联系以便获得某种社会地位。<sup>①</sup>后来这种传统就延续下来,将这种“制造”当成真实。可见,家谱虽属于过去,但却为论证现实制度提供支撑的证据与资料。

亲属关系可以分为两类:第一类是由血缘产生的,或称血亲(*consanguinity*),即与自己有直接或间接血缘关系的亲属。对个人来说,双边继嗣系统中的全体人员都是自己的血亲。血亲又分直系、旁系两种。如某甲的血统出自某乙,这两人之间所存在的关系叫做直系血亲。如某甲与某乙的血统出自共同的祖先,但并非彼此出于此或此出于彼,这两人之间所存在的关系叫做旁系血亲。摩尔根在《古代社会》中曾说到直系和旁系的计算方法:在每种亲属制中,只要存在一夫一妻的婚姻,就必然会有一直系和几个旁系亲属关系,其旁系是从直系分出来的。每个人都是一个亲属团体的中心,每一个亲属的亲等都是根据“自身”来辨别的,而“自身”也对那些亲属报之以同等的亲等。“自身”必然处在直系之中,而这条世系是垂直的。在这条世系上,由本人上溯和下推,世代父子相继,可以列入本人各代直系祖先和各代直系后裔,这些人合起来构成他的直系男性世系。从这一干系产生了若干旁系,其中有男性世系,也有女性世系,由内向外依次排列数序。我们若要充分了解亲属制度,只需认识其主要干系以及最亲的五支旁系中任何一支男性旁系和女性旁系,包括父党和母党在内,而在每一支中只须从父母推及他或她的一个子女就行了;尽管无论就上溯或下推而言,这都只包括“自身”的一小部分亲属,但具备这些知识已足够了。各个旁系往下推,其分支的数目将按几何级数增加。第一支旁系中的男系包括我的兄弟及其子小;第一支旁系中的女系包括我的姊妹及其

<sup>①</sup> 我做过为期一年田野工作的大理周城白族村,其众多家谱的祖先多为古代名人,与本家族并无血缘上的联系,并且其家风也是以此命名。

子小。第二支旁系：就父系言，其男系包括我父亲的兄弟及其子孙，其女系包括父亲的姊妹及其子孙；第二支旁系：就母系言，其男系包括我母亲的兄弟及其子孙，其女系包括我母亲的姊妹及其子孙。第三支旁系：就父系言，其男系包括我祖父的兄弟及其子孙，其女系包括我祖父的姊妹及其子孙；第三支旁系：就母系言，其男系和女系相应地分别包括我外祖母的兄弟和姊妹以及他们各自的子孙。我们要注意：上述最后一项已经由父系的直系转变为母系的直系了。第四支旁系中的男系和女系分别溯自曾祖父的兄弟和姊妹，以及溯自母亲的外祖母的兄弟和姊妹。第五支旁系中的男系和女系分别溯自高祖父的兄弟和姊妹，以及溯自外祖母的外祖母的兄弟和姊妹。第四、第五支旁系及其分支均与第三支旁系同例。这五支旁系，加上直系，包括了我们的一大群亲属，这都是实际能认的亲属。<sup>①</sup> 林耀华先生在《义序的宗族研究》一书中，曾将中国宗族的父族列出了一个详细的图表，亦是计算直系和旁系的方法，可供参考。<sup>②</sup>

第二类是由婚姻产生的，或称姻亲（affinity），即由婚姻关系缔结而导致的亲属关系。汉民族的姻亲亦分为两类：一是配偶的血亲，如配偶的父母、祖父母、兄弟、姐妹、叔伯、姑舅等和配偶血亲的配偶（如配偶的婶婶、嫂嫂、姑父、舅母、姐夫、弟媳等；二是血亲的配偶，如自己的婶婶、嫂嫂、姑父、舅母、姐夫、弟媳等，以及血亲配偶的血亲，如上述婶婶、嫂嫂、姑父、舅母、姐夫、弟媳等人的父母、祖父母、兄弟、姐妹、叔伯、姑舅等。

有一种看法认为：如果说人类学是社会科学的数学，那么亲属关系研究就是人类学的数学。这种看法说明人类学者对亲属关系地位重要性的认识，对围绕亲属关系而建立起来的社会组织形态的研究是人类学诞生以来的一个重要主题。人类学家为什么将亲属制度在人类学诸研究领域中的地位看成数学在自然科学中的基础地位那般重要呢？

亲属关系得以存在的起点是两性的结合。大自然在造就人类时，创造了两类不同的个体，就是男女两性，它区别于无性繁殖的物类，也区别于单性繁殖的物类。这是一个基本常识，但常识的重大意义往往被忽略。柏拉图曾经用神话的形式对这个常识的意义进行了阐释，他在《文艺对话录》中说了一个故事：

从前人的形体是一个圆团，腰和背都是圆的，每人有四只手，四只

<sup>①</sup> [美]摩尔根著，杨东莼等译：《古代社会》，商务印书馆1977年版，第392—393页。

<sup>②</sup> 参见林耀华著《义序的宗族研究》，三联书店2000年版，第98页后的插页。

脚，一个圆颈项上安着一个圆头，头上有两副面孔，朝前后相反的方向，可是形状完全一模一样，耳朵有四个，其他器官的数目都依此例加倍。他们走起路来，也像我们一样直着身子，但是可以随意向前向后。要跑快的时候，他们就像现在玩杂技的人翻筋斗一样，把脚伸直向前翻滚，八只手脚一齐动，所以翻滚得顶快。这种人的体力和精力当然都非常强壮，因此自高自大，以至于图谋向神们造反。想飞上天，去和神们打仗。

于是宙斯和众神会商应付的办法，他们茫然莫知所措，他们不能灭绝人种，因为灭绝了人类，就灭绝了人类对神的崇拜和牺牲祭祀；可是人类的横蛮无礼也是不能容忍的。宙斯用尽了头脑，终于想出一个办法。他说，“我找到了一个办法，一方面让人类还活着，一方面削弱他们的力量，使他们不敢再捣乱。我提议把每个人截成两半，这样他们的力量就削弱了，同时，他们的数目加倍了，这就无异于说，侍奉我们的人和献给我们的礼物也就加倍了。截了之后，他们只能用两只脚走路。如果他们还不肯就范，再要捣乱，我就再把他们每人截成两半，让他们只能用一只脚跳来跳去”。宙斯说到就做到，他把人截成了两半。

人这样截成两半之后，这一半想念那一半，想再合拢在一起。<sup>①</sup>

这个故事说的是原先的人很有力量，而后来被截开以后，力量就削弱了，但他们还是想合拢在一起，重新成为有力量的人，也就是要配成婚姻。可见，人要结成婚姻才成为原初的完整的人，也才有力量。于此，男女两性结合的意义昭示了出来：他与她组织起了协作关系，形成一种较之个体更大的力量，即形成一个小小的群体。这个群体的力量不仅体现在两个人结合的力量（整体）要远远大于两个人单独的力量（局部）；还因为人是双性繁衍的物种，还可以通过生育后代的方式使群体的力量得到进一步的扩展。当然，人要获得群体的力量，可由多种途径达到，人与人的关系是多种多样的，根据雷蒙德·弗思的意见，性别、年龄、地域、亲属是一切人类社会结构的最基本的原则，也有些地方以财富来表示等级和特权。他认为在诸种原则中，血缘和地缘两项原则最为重要。<sup>②</sup>但在这二者之间，血缘原则尤显重要。人类学的研究表明，两性之间的婚姻以及父母与子女的关系很早以来就是人在解决其所面临的问题时互相

<sup>①</sup> [古希腊]柏拉图：《文艺对话录》，人民文学出版社1982年版，第238页以后，有删节。

<sup>②</sup> [英]雷蒙德·弗思著，费孝通译：《人文类型》，华夏出版社2002年版，第76、81页。

合作的起点。很多种类的社会群体是靠亲属关系来结合的，即使社会中的一些经济或政治性质的群体并不是按照纯亲属关系来结合的，也在很大程度上靠亲属关系来强化它们的效力。特别是一些所谓的“简单社会”，其组织的基本元素是一群有血缘关系的人。在这个具有亲属关系的群体中，权力、财产、义务、身份方面具有继承性。由性别和年龄定义的社会范畴当然也构成小型社会中“人物分类”的一般框架，但一个人与这些范畴中特定人物关系还是有赖于亲属制度，年龄与性别这两种归属地位只能是有限地用作结构原则。例如，人类学家发现，在东非和南美热带的部分地区，许多社会都划分成由同时入会的年轻人组成的年龄组，那个年长的组又依次进入更年长的组，于是形成年龄级体系。年龄组和年龄级体系具有重要的政治功能和经济功能，对确定男性角色至关重要，但它们所能产生的分工类别却非常有限。地域关系也是如此，即使在原始社会，地缘关系作为组合基础也是极其普遍的。许多非工业社会在很大程度上靠地域的联系而组成部落。在狩猎社会和农业社会中，共同居住和共有土地是一种重要的联系，地方观念很重。虽然地域的联系是强有力的，产生并维持人类群体，但通常要依靠血缘与姻缘联系来加强它的力量。即使在现代社会中，我们许多人仍然同具有血统联系或者有婚姻联系的人生活在一起，并和他们保持最紧密而持久的关系。人类的本质特点是创造文化，而开头的创造总是将自然关系转化为社会关系、文化关系。血缘与姻缘从生物学上看是一种自然关系，而这种自然关系是人必须不能离开的关系，它就在身边，举手可得。按照列维-斯特劳斯的说法：人类是一个修补匠，“他们的工具世界是封闭的，他们的操作规则总是就手边现有之物来进行的”，<sup>①</sup>而人类的自我身体的来源是人类生存的基础，是手边最常见也是最重要的材料，它最容易拿来作为建构文化的材料。故而由血缘与姻缘关系出发创造出的亲属制度，就成为人类社会关系发生的最初基础。亲属角色是行为的普遍组织者，因而也是研究社会结构之关键，故亲属研究成为人类学最核心的问题。

作为社会的一种最基本的组织，亲属组织将人组织成一定的协作关系，形成一种较之个体更大的力量，即形成一个群体。而且这个群体是不断扩大的，一般的亲属群体都有外婚制的制度，即必须在其他的群体中寻找配偶，这意味着自己的妻子、母亲、祖母等亲属在别的群体中，这有助于通过和平的政治关系将各个群体联系在一起。如果两个婚姻群体之间实行的是“有限交换”，则可建立起两个婚姻团体之间的持久的联合关系；如果是“循环婚姻”集团，

<sup>①</sup> [法]列维-斯特劳斯著，李幼燕译：《野性的思维》，商务印书馆1987年版，第23页。

则可以建立三个或三个以上的这样的关系；如果是“散点交换”，<sup>①</sup> 则可以建立整个社区的联系。作为由血缘与姻缘而扩展开来的更大一些的亲属组织，其意义便在于将人组织起更大范围的协作关系，以便进行经济生产活动，同时对付自然界和社会的敌对力量，从而获得生存的条件。此外，在“无国家的社会”中，亲属组织对于生存与发展而言，不仅存在着形成较大的群体利于生存与发展之功能，还存在着当群体之间发生争执与战争时相互制约从而进行社会控制的功能。

由于亲属制度中包含着血亲与姻亲两个范畴，也便发展出人类学研究亲属制度的两种研究方法：一种是以研究继嗣制度为主要特征的方法，另一种是以研究婚姻交换为主要特征的方法。这两种方法也是两种解释模式。第一种是以英国人类学为特征的“继嗣理论”（descent theory），看的是亲属制度的纵向关系，即老一辈和后代的关系。这种纵向关系一般与房子、土地及女人等都有关系，因而难以摆脱与地缘关系的结合。于是，在继嗣过程中，就体现了一个社会空间的安排问题。第二种理论是“联姻理论”（alliance theory），这一理论虽由“交换理论”（exchange theory）延伸而来，但却是专门指亲属制度研究中的关系，它看到的不是在继嗣理论中由祖先和后代构成的社会空间共同体，而是从两性之间的社会交往关系出发，来看不同群体、不同地方之间的连接点。这个理论的代表是法国的结构主义者。列维—斯特劳斯将莫斯和葛兰言关于以社会性别为中心的交换行为表现是社会构成的主要机制的理论延伸到亲属制度的研究，强调了不同群体之间两性的交换行为表现对于超地方社会形成的重要意义。在一相对固定化的通婚圈基础上形成的一个区域，在结构人类学中备受重视，被认为是社会纽带形成的基本空间。<sup>②</sup>

## 第二节 婚姻

### 一、婚姻的定义

“社会”一词的意义，如果说得最简单一点，就是人与人之间的“结合”。而男女两性的结合是最基本的结合形式。

<sup>①</sup> “散点婚姻”是我在摩哈苴彝村观察到的当地婚姻状况。该村彝族有九个婚姻集团，分别以竹根、葫芦、粗糠、松树、大白花、山白草等植物为祖先灵牌质料。开头摩哈苴的家族之间，仅在两个群体内部通婚，后来由于交流的增加，语言与风俗渐通，九个通婚集团之间采取散点式的通婚形式。

<sup>②</sup> 王铭铭：《人类学是什么》，北京大学出版社2002年版，第71—73页。

人类学家对婚姻下过不少的定义，但都不能令人满意，因为总有例外的情况出现。即使把婚姻的核心看做男女两性得到社会承认的性的权利与义务也有许多例外。例如在人类学者所研究的纳亚尔人中，与女人举行婚礼的仅是“仪式丈夫”，没有性的权利与义务，而在非洲的达荷美人有女子与女子结婚的情况，夸扣特尔人却又有男子与男子结婚的情况，在欧美文化中，同居的同性恋男子的长期相配关系也常被称做婚姻。所以有人建议，为了把上述种种情况都包括在内，婚姻的定义中必须省略实行婚姻关系的人的性别。但是“婚姻”这个词非常有用，人类学家为了研究的需要，还是需要给婚姻下一个较为狭窄的定义，这就是：婚姻是一个男人（男人们）与一个女人（女人们）之间持久的联结，赋予配偶互相专有的生活权利和经济权利，赋予由婚姻而生的孩子以社会身份和权利。

这个定义所显示的是婚姻的社会性质而不是自然性质。婚姻的真正内核并不只是两性结合，而是对这种结合的公开认可和批准。婚姻的社会性才是婚姻的本质，婚姻是在各自文化中依风俗习惯或法律规定所建立起来的夫妻关系。婚姻的社会性质包含了如下的含义：通过婚姻来建立社会的组织与结构。这个组织和结构最小时只有两个人，但却呈不断扩大的趋势。婚姻交换方式一般都不允许同一个家族的成员相互通婚，丈夫和妻子必须来自两个不同的家族团体，也就是实行族外婚的规则。一个人必须和另一个不同群体的人结婚，从而使得一个更大的社会组织的出现成为可能。中国古代典籍《礼记·昏义》说：“昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也。”“合二姓之好”，是通过外婚制将两个婚姻集团联结起来；“上以事宗庙”，是通过婚姻建立起家族的祭祀制度；“下以继后世”，则是通过婚姻建立起家族的继承制度。可见中国古代人即明白婚姻的功能在于使建立一个更大的社会组织结构成为可能。这种更大的社会组织结构对于生育能力和生产能力的提高，对于资源与地域开发的扩大，对于对付共同的敌人，都是十分必要的。

婚姻集团能够成立并能够维持联盟的关系以维护共同利益，是通过互惠性婚姻交换实行的。互惠性交换据列维—斯特劳斯在《亲属关系的基本结构》中的研究，分为有限交换与循环交换。有限交换是一个家族把它的女子嫁给另一集团的男子，作为回报，另一个集团又将女子嫁回这一集团。循环交换是几个相互联姻的家族团体呈圆周形交换女子。但也有时采取间接交换的形式，即若A方出女子而B方出男子联姻，则B方可能将B方男子与A方女子所生的女儿嫁回A方，这就形成交表婚姻。

## 二、婚姻的形式

婚姻形式在世界各地区有所不同，反映了社会制度的差异。主要有如下几

种婚姻形式：

### 1. 一夫一妻制

一夫一妻制与人口出生中的男女比例相符合，与多配偶婚姻相比，维系的强度大。一夫一妻制产生了最小的家庭形式，即丈夫、妻子和孩子们组成的核心家庭。它的小规模非常适应工业社会劳动流动性的需要，与现代性的社会制度相适应。

### 2. 一夫多妻制

一夫多妻制是多配偶婚姻中更为常见的形式。世界上许多部落有此制度。中国古代社会也有一夫多妻制。据《礼记·昏义》记载：“古者天子，后立六宫，三夫人、九嫔、二十七世妇、八十一御妻，以听天下之内治，以明章妇顺，故天下内和而家理。”天子以下的诸侯、大夫、士亦都有多妻的制度。一夫多妻制的形成原因有许多探讨，其中一个重要原因是增加财产的需要。一旦有了许多妻子，她就会通过农业或其他劳动给丈夫带来更多的财富。在澳大利亚北部的蒂维人当中，较富裕的男人通常有几个妻子。这些女人每天背上篮子，也许还背一个婴儿去采集食物——主要是菜、蛴螬和蚯蚓。即使是最小的家庭也都至少有一个年纪大的妻子，对这里的灌木了如指掌，这些年纪大的妇女监督并训练较年轻的妇女采集食物，为家里准备吃的。丈夫从不插手有关这些女人的工作。有个大家庭的户主告诉一个正在布道反对多配偶（一夫多妻制）的传教士说：“如果我只有一两个老婆，我就会饿死了，但现在我有了 10 个或 12 个老婆，我就可以在早晨把她们派到四面八方去，到了天要黑的时候，她们中至少有两三个人带点什么东西回来，那我们就都有的吃了。”<sup>①</sup> 一夫多妻制的一个主要动机就是要制造联合工作的能力和共同利用几位妇女的生产力以及生育力。中国古代认为儿孙满堂便是一种福分，并通过多子多孙去提高家庭的生产。

### 3. 一妻多夫制

一妻多夫制典型的例子来自波利尼西亚的马克萨斯群岛、西藏和印度的某些山区部落。有一种解释认为这些地区的共同情况是缺乏土地，环境严酷，生活水准低下，需要控制人口，因而导致一妻多夫制的产生。与一夫多妻为了多子多孙相反，一妻多夫限制了人口，因为一个女子每年只能生一个孩子。另一些解释是从经济意义出发的。在喜马拉雅山放牧牦牛的西藏人中，一妻多夫具有良好的经济意义。一个男子在经济上能够自足之前，必须养殖一群牲畜，而这一过程相当缓慢。于是那些与已婚的长兄在一起的男人通常被邀请加入一个

<sup>①</sup> 转引自〔美〕W. A. 哈维兰著，王铭铭等译：《当代人类学》，上海人民出版社 1987 年版，第 444—445 页。

兄弟婚姻联盟。当弟弟积攒起自己的畜群时，他就自立门户并退出这一妻多夫联盟。这实际是推迟年轻男子结婚年龄但又充分照应到他们性欲的一种办法。这可以看成是两个亲属群体之间即妻子和丈夫双方亲属间的关系，弟弟对嫂子权利来自群体之间的交换协议。<sup>①</sup>

然而上述两种解释与一妻多夫制之间没有必然的因果关系，因为大多数生活在饥寒交迫中的民族并没有循此习俗。

4. 夫兄弟婚制：弟弟有责任与寡嫂结婚，以承家嗣。这是因为亲属群作为一个整体掌握着对这个妻子的剩余权利，对新娘的兴趣只是在于子女的延续。

5. 妻姐妹婚制：这是夫兄弟婚制的颠倒，指一名鳏夫娶和亡妻的姐妹（通常是妹妹）结婚，这是源于两个婚姻集团交换女子的契约。

### 三、婚后居住模式

婚后居住模式指结婚后的夫妻出于亲属关系的考虑而采取的居住原则，主要有如下几种：<sup>②</sup>

1. “从夫居”：结婚后妻子跟随丈夫居住，世界上约有 67% 的族群实行此种制度。新娘居住在新郎的家族中，与新郎的父亲、兄弟或许还有他的祖父和一些叔（伯）父住在一起，产生了一个由男方家系中相关联的男人组成的群体。大多数人类学家认为从夫居产生的原因是经济因素。按照这种推断，当某些关键的谋生活动须由男性的全部群体来完成时，就会出现从夫居的趋势，这些活动包括集体捕猎大群动物，<sup>③</sup> 用拖拉大围网集体捕鱼，<sup>④</sup> 大群家养牲畜的游牧放牧，还有男人们从事的犁耕农业。因此，畜牧业和犁耕农业社会一般为从夫居。狩猎群体倾向于从夫居，也有的倾向于双居制。也有人类学者从战争的角度来解释这种制度的产生原因：为了增加父家的防卫力量，便将儿子留在

<sup>①</sup> [美] 罗伯特·F. 墨菲著，王卓君等译：《文化与社会人类学引论》，商务印书馆 1991 年版，第 92 页。

<sup>②</sup> 参阅罗伯特·F. 墨菲著，王卓君等译：《文化与社会人类学引论》，商务印书馆 1991 年版，第 118—122 页。

<sup>③</sup> 我考察过的摩哈苴彝族传统狩猎熊、虎、豹及大型野猪采用的方式是：一猎手发现野兽以后，便吹起牛角号，周围十数个自然村的男人便拿了猎枪按照习惯上的分工迅速各就各位：有的跟踪追赶（这需要经验丰富的猎手，因为野兽的踪迹较难辨认），有的围堵（没有特别的要求），有的截击（这需要枪法好的猎手）。打到了野兽人均一份，即使随众吆喝助威的小孩，也不例外。

<sup>④</sup> 我所考察过的洱海周围的白族传统的捕鱼方式是用大围网，需要全村庄的数十个男性拖拉方能完成。

家中，女儿离开。

2. “从妻居”：在该社会中女性的经济贡献至关重要，因而由妇女和她们的女儿们组成合作群体。世界上约占15%的族群实行这种制度。大多数从妻居社会是简单的锄头园艺的农业社会，<sup>①</sup> 其中女性的劳动是首要的，美国东部的许多印第安部落就是这样。也有某些从妻居的狩猎社会和采集社会，大概因为妇女们采集野生植物具有举足轻重的作用。

3. “从舅居”：即已婚夫妻与舅舅一起生活的居住模式。这种居住制较少，世界上约有4%的族群使用。如特罗布里恩德岛，据马林诺夫斯基的描述，该岛的男孩长到大约12岁时，就离开老家加入舅舅的家户中生活。当结婚时，把妻子带到舅舅家住。

4. “双居制”：夫妻可自由选择从夫居或从妻居，目的是为了寻求最佳的生存机会或选择最便于共同生产生活的亲属。世界范围内有7%的族群实行这种模式。在这样的社会中，并无特别的理由要求相关的男人或相关的女人住在一起，它表现了家庭群体和地方群体的灵活和可变性。

5. “新居制”：新婚夫妻在一新地点组建自己独立的家户，与双方亲属无关。世界上有5%的社会实行这种制度。欧美的工业化国家中，多采用此制。新居制与经济独立能力有关，这些家庭不需要依赖亲属的帮助。一个不重视亲属关系的社会也可能促成新居制。

6. “分居制”：男女结婚后，仍呆在自己家户中，继续承担在家中的职责，通常是本村内结婚，这也可看做是一种原居制。分居制极为罕见，加纳的阿散蒂人和我国的摩梭人的阿注婚，属于此制。

研究婚后居住模式的意义在于：通过不同的婚后居住模式可以将不同的亲属聚拢在一起，显示不同的社会形态与社会关系。

### 第三节 家庭

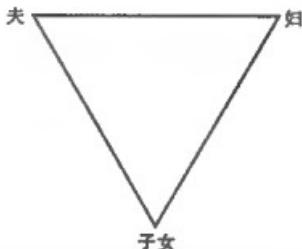
家庭是社会结构的最小单位，也是社会结构的基本形式，家庭是一种具有共同居住、经济合作及生育等特征的社会群体。费孝通说：家庭是“亲子所构成的生育社群。亲子指它的结构，生育指它的功能”。<sup>②</sup> 家庭与婚姻有着难解难分的联系，一般而言，婚姻的缔结可导致家庭的建立，家庭之内也包含着婚姻的关系，但亦有婚姻失去而家庭犹存的情况。

<sup>①</sup> 但也要注意的是：大部分锄头园艺社会并非是从妻居。

<sup>②</sup> 费孝通：《乡土中国 生育制度》，北京大学出版社1998年版，第38页。

## 一、家庭的结构与类型

关于家庭的结构，雷蒙德·弗思在《人文类型》中说：“在人类学者看来，真正的‘永恒的三角’是由共同感情结合起来的孩子和他的父亲、母亲，即‘基本家庭’。”<sup>①</sup> 费孝通藉此认为：婚姻的意义就在建立这社会结构中的基本三角。夫妇不只是男女间的两性关系，而且还是共同向儿女负责的合作关系。在这个婚姻的契约中缔结了两种相联的社会关系——夫妇与亲子。这两种关系不能分别独立，夫妇关系以亲子关系为前提，亲子关系也以夫妻关系为必要条件，这是三角形的三边。两点之间只能画一条直线，若要固定这两点和其间直线的位置，只需再加一点，画成一个三角。这是结构学上的原理。费孝通的三角关系为：



费孝通强调子女在家庭中的重要性，他的亲子三角建立了这个结构的纵向与横向两个维度。他举例说在一些少数民族中，夫妇间的共同生活要到生了孩子之后才正式开始。如花篮瑶，他们把结婚的仪式拉得很长，要到孩子满了月才算结束。最重要的一节仪式，即向社会公布婚约的“结婚酒”，一直要到请“满月酒”时才举行。又如在称谓体系中，媳妇的称呼很多是从她和孩子的关系中得来的。她的翁姑和丈夫时常称她作“某某的娘”。<sup>②</sup>

根据家庭内部的成员结构可以将家庭划分为各种类型。不同的类型往往存在于不同的社会之中，这些被看做异国风情的稀奇古怪的不同家庭类型，并不是人类为了有趣而发明创造出来的，也不是此一民族注重理性选择，彼一民族偏好浪漫激情；而是不同民族与不同地区的人们应付社会环境与自然环境中各

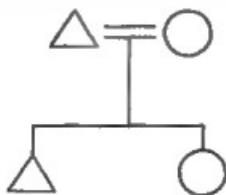
<sup>①</sup> [英]雷蒙德·弗思著，费孝通译：《人文类型》，华夏出版社2002年版，第83页。

<sup>②</sup> 费孝通：《生育制度》，商务印书馆1999年版，第107—109页。

种问题的解决方式。家庭与婚姻都是人类进行协作的起点，因此，考察家庭种类的意义，在于看这种家庭为了怎样的目的将哪些亲属群体聚集到一起，又将哪些亲属群体隔离开家庭之外。

人类社会的家庭主要有如下几类：

1. 核心家庭（nuclear family）：指一对夫妻及其未婚子女组成家庭，子女既指有血缘关系的，也包括有正式收养关系的。如图：



图例（下同）：

- △ 男性
- 女性
- 婚姻关系
- | 亲子关系
- 同胞关系

核心家庭也称基本家庭、自然家庭或初级家庭。核心家庭是人类社会最普遍的类型。美国人类学者默多克所调查的 250 个社会中都有核心家庭。

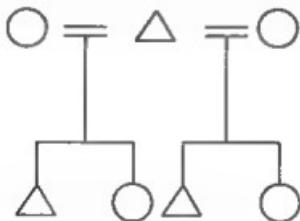
核心家庭的一个主要特征，即它与其他亲属的隔离程度较高，因为它只是其内部成员一起居住，与亲戚和家庭的其他成员（长辈或晚辈）分居，亲戚在核心家庭中不扮演重要角色。核心家庭是现代工业社会与那些生活在艰苦的环境中从事采集与狩猎社会的普遍家庭方式。一些人类学者将当代核心家庭与生活在生存危机边缘的家庭进行比较，认为这种形式的家庭很能适应高度流动性的生活，对于爱斯基摩人来说，这种流动性有利于猎取食物；对于现代人来说，也许是寻找工作和提高社会地位的需要。

没有孩子的夫妻组成的家庭自然也是核心家庭，这有多种情况：刚结婚尚未生育的；不能生育的；母亲与她的幼儿的组合；不想要孩子只愿自己过的。最后一种情况在西方叫做丁克家庭（DINKS family），所谓“丁克”，是英语“double income no kids”的缩略词，意为“双份收入，不要孩子”。核心家庭

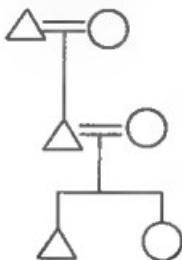
持续的时间较短，随着夫妻双方的死亡即告完结。

2. 扩大家庭：两个或两个以上核心家庭可以经由血缘、姻缘或收养等方面的关系而组成一个扩大家庭（extended family）。扩大家庭大致可以划分为三种：

(1) 一夫多妻家庭（polygynous family）。一夫多妻制在世界各地非常普遍。据一些人类学家的统计，多偶婚姻至少存在于90%的文化中，而在这种家庭中，绝大多数又表现为一夫多妻制家庭。<sup>①</sup> 一夫多妻家庭一般都会给每个共夫的妻子安排相互隔离的家户，每位妻子与她的孩子居住在一起。如图所示：



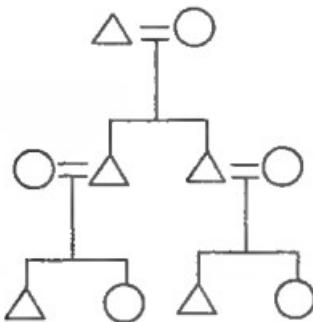
(2) 主干家庭（stem family）。从男系继嗣的情形看，它指一对夫妻及其一个儿子（包括入赘婚中的上门女婿）的生育家庭；从女系继嗣的情形看，则是一对夫妻及其一个女儿的生育家庭。如图所示：



<sup>①</sup> 一妻多夫家庭（polyandry family）有些特殊，有的人类学者将其亦归为扩大家庭，但理由似乎不充分。因为一般说来，在一妻多夫制的情况下，男子和孩子无法像一夫多妻形式那样建立起彼此分离的家户，往往共妻的丈夫们共有一个家户，因为他们常常是兄弟。所以本书不将其作为扩大家庭。

### (3) 联合家庭。

联合家庭多种多样，有的是一对夫妻及其诸子的生育家庭或诸女的生育家庭，有的是诸同胞兄弟及其配偶、子女组成家庭，有的是三世以上的多世多支的家庭，等等。举一例图示如下：



## 二、家庭的功能

家庭是一个微型邦国，是功能最为齐全的社会组织之一。家庭不仅是被社会承认了的两性生活的场所，而且是育儿养老的场所。家庭对儿童的养育包括两个方面：一是儿童身体成长方面的养育。在传统社会里，一个儿童必须在家庭中度过他的童年阶段；在现代社会中，儿童也有相当的时间在家庭中度过。二是协调社会关系能力的培养。家庭是人最初的文化濡化机构，儿童最初是在家庭中得到社会化的，其行为养成、人格塑造、情感交流都是在家庭中形成某种趋向，这种趋向对以后的发展具有重大意义。中国有句俗谚：“一岁看八岁，八岁看终生”，就是说的童年时代对于一生的重大影响。双亲的行为方式及语言训导，规定了幼儿的行为方式，而他在游戏中也学到了暗含着的社会规范，这些都为他日后走向社会打下基础。<sup>①</sup> 家庭另一个重要功能是经济生活。家庭是最小的经济单位，满足生产、消费、分配的需要。在现代社会中，家庭的经

<sup>①</sup> 当然，并不是所有的这些功能都在家庭中进行，如教育无论是在所谓“原始”社会还是在现代社会，有许多则是在家庭之外实施的。在一些简单社会中，进入青春期的青少年需要离开家庭，集中在村外的某个地方，由专门人员对他们进行训练，以便使他们学到祖先留下的传说和仪式，学会作战与生产的技术。而在高度分化和复杂化的现代社会中，过去由核心家庭执行的教育功能在孩子稍大一些后便让位给了幼儿园与学校。

济功能也发生了变迁，大多数情况下家庭不成为一个生产实体单位，家庭成员各有各的工作，并不在一起进行合作的经济活动。但家庭的收入与支出仍可视为一个整体。

区分核心家庭与扩大家庭的不同功能是重要的，因为在人类学所研究的社会中，扩大家庭占多数。核心家庭较易训练儿童的独立性。而在扩大家庭中，儿童被包围在亲属关系当中，较易形成儿童的依附性。核心家庭的优点在于它的运动性及独立性，但应付风险的能力较差，必须依靠国家与社会来得到保障。扩大的家庭人力较多，可以同时进行各种各样的活动，它的持久性和连续性较强，即使丧失了一些成员，一般不会改变群体的性质。在经济方面，扩大家庭更能集中资金进行重大的经济活动，可以共同担负开支以及对复杂劳动进行分工合作。萨林斯对毛拉岛的研究描绘了两种不同的劳动需要引起不同的家庭的情况。这个岛的内罗伊农村，扩大家庭实际上不存在，而夫妻单独居住（核心家庭）并耕种自己的土地。但这个岛另一端的凯蒂拉的村民却继续以先前的父系扩大家庭为单位居住。这是由于两个村子的不同劳动需要所引起的：在凯蒂拉村，周围的土地所生产的粮食不能满足人们的需求，因此男人们不得不离家数周到几里外的地方开垦祖传的土地，这就引起了家庭内的劳动分工；内罗伊虽也是从事农业的村子，但其周围的土地所产的粮食足以满足人们的需求，因此个体家庭能自给自足，扩大家庭便逐步被淘汰了。<sup>①</sup>由此可见，家庭结构的不同类型乃是某一群体适应环境的生存战略。在家庭权威方面，扩大家庭内部需要一个强有力的权利，例如在中国的大家庭中都有家长担负管理之责。同时，扩大家庭因每人都有自己的责任义务，为了减少冲突，便产生了家法家规。扩大家庭中的老年人经常受到尊重。养老功能在扩大家庭中存在，在核心家庭中不存在。

一个民族采取核心家庭的形式还是采取扩大家庭的形式，并不是这一民族的主观选择，而是与该民族社会经济生产方式以及社会结构特点等方面都有关系。人类学家通过研究发现，扩大家庭在农业社会极为普遍，而核心家庭与工业和狩猎采集的生活方式紧密相连。世界上有 80% 的猎人和采集者一年中大部分时光是在单一的核心家庭组织中度过的。在采集和狩猎社会里，资源种类繁多足以满足人们全年的需求，不需要组织更多的人们进行分工协作的经济生产；而工业社会的工人则为了工作而不断地搬迁，核心家庭成为主要形式。

<sup>①</sup> 转引自 [美] F. 普洛格、D.G. 贝茨著，吴爱明等译：《文化演进与人类行为》，辽宁人民出版社 1988 年版，第 434—435 页。

## 第四节 继嗣群<sup>①</sup>

### 一、继嗣群（descent group）存在的意义

婚姻提供的是男女两性的协作，但它只是两个人的关系。家庭也是解决协作的人类群体，但最基本的也是最典型的核心家庭也只有父母与子女数个人。这些小的群体不能解决一些较大的问题，如围捕大型野兽、防御敌人的侵略、组织大规模的农业生产等，这就需要组织更多的人来工作。于是，人类利用血缘关系作为基本材料，建构起较之于家庭要大得多的社会文化群体——继嗣群。继嗣群是一种亲属性群体，但却是更大的亲属性群体。

丹尼尔·克雷格认为，继嗣就是把人们的身体和精神的某个方面在后代中保存下来，可见继嗣是表示永垂不朽的一种象征形式。<sup>②</sup>而所谓“继嗣群”，通常是指根据继嗣原则组成的一群由共同的祖先遗传下来的血亲。现实存在的有社会意义的继嗣群都是根据某种特定的继嗣规则，强调了与一部分亲属的联系，而不考虑跟另一部分亲属的联系。因此，继嗣群实际上只是对血亲范围的“有限的选择”。继嗣群“是以是不是一个现实的或虚构的特定祖先的直系后裔，作为成员资格的标准而被公认的任何社会统一体”。<sup>③</sup>

作为亲属性群体的继嗣群内部，也存在着权益关系的制度。继嗣群可以作为一种经济共同体、政治共同体而存在，也可以作为宗教仪式共同体而存在，或者兼有三种性质。通过继嗣，个人就对别人和对社会生活的很多不同方面承担了不同的责任、权利和特权。一个人的姓名、家庭、住所、等级、财产和基本的民族地位和国民地位，都是或可以是通过继嗣而来。也就是说，继嗣群需要继嗣的主要有资源、财产与权力。资源包括土地、河流以及其他具有经济性质的资源，财产包括房屋、家产等，权力包括宗教和政治特权，还有分配货

<sup>①</sup> 一般认为，亲属制度就等于原始部落社会中的社会结构，而亲属关系形成的根据是家庭；在核心家庭基础上形成的世系群（Lineage）只是组织个人之间人际关系的一种方式。普里查德对这些观点提出修正，在他与福克斯合编的《非洲政治制度》和《努尔人》中提出，亲属体系兼具家庭与社会政治的双重特点，在分析上应将政治法律领域与家庭领域分开；亲属制度不仅源于核心家庭，而且也源于政治法律制度所叠加的外在压力；世系群更应被看成是社会政治关系体系的一部分，它构成一社会中群体之间的关系结构。

<sup>②</sup> 丹尼尔·克雷格：《通过亲属关系的不朽：物质和象征地的垂直传播》，转引自马文·哈里斯著，李培荣等译：《文化人类学》，东方出版社1988年版，第156页。

<sup>③</sup> [美]W.A.哈维兰著，王铭铭等译：《当代人类学》，上海人民出版社1987年版，第389页。

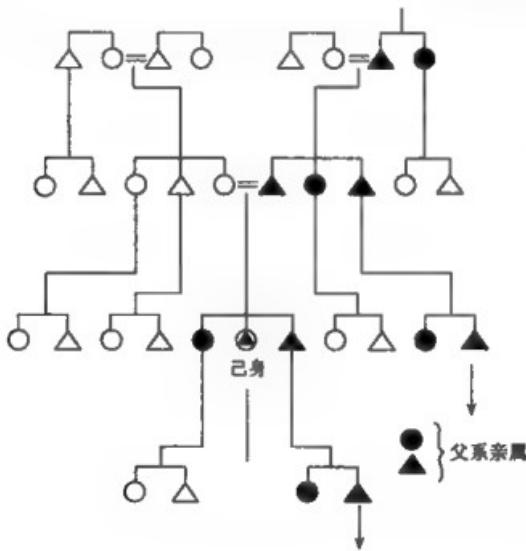
物、组织工作、解决争端、管理遗产、实行继承规则、监督仪式等权力。

## 二、继嗣规则

继嗣规则有三个类别：单系继嗣规则、双系继嗣规则、双重继嗣规则。

1. 单系继嗣规则是指用父亲一方或母亲一方的亲子联结来确定个人的责任权利（包括特权）的规则。在非西方社会中，单系继嗣群是最普遍的形式。它有父系继嗣和母系继嗣两个主要形式。

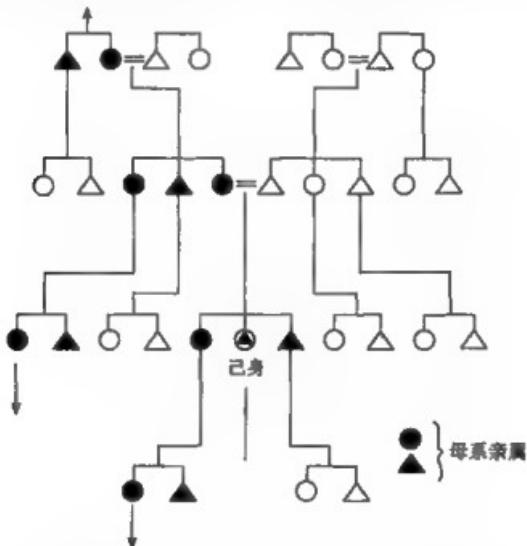
父系继嗣在单系继嗣的两种基本继嗣制度中是更普遍的一种。当按父系计算继嗣时，己身只通过男性来追溯那条上溯和下溯的系谱线。这并不是说与继嗣有关的个人只是男的；其实在每一辈中都有男的和女的亲属。但是从一辈传到另一辈时，只有男性联结才与继嗣有关，而女性成员的孩子却从继嗣计算中被排除了。一个女人与她的父亲和兄弟一样属于同一继嗣群，但她的儿女却通过她丈夫的父系群推算其继嗣。中国的汉民族和一些少数民族的宗族（继嗣群）是一种父系继嗣群，但是却不包括出嫁后的女儿，而包括嫁入的媳妇。



父系继嗣（采自马文·哈里斯《文化人类学》<sup>①</sup> 第163页）

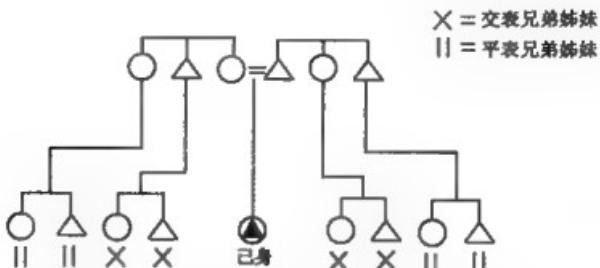
<sup>①</sup> [美]马文·哈里斯著，李培荣等译：《文化人类学》，东方出版社1988年版。

母系继嗣是己身只从女方计算那条上溯和下溯的系谱线。必须注意这时男子和女子一样也是按母系世系计算的；只是在从一辈传到下一辈时男人的孩子才从继嗣计算中被排除了。然而，母系形式与父系形式有所不同，母系制社会并不是母权制社会，而父系制社会则可称为父权制社会。在母系继嗣中，虽然继嗣是通过母系推算，而且女人许多方面可能都占有重要地位，但继嗣并不授予特权，她们在该继嗣群中实际上并不行使权力，仍由男性行使权力；只是这些男性并非她们的丈夫，而是她们的兄弟。这些权力即上文所说的分配货物、组织工作、解决争端、管理遗产、实行继承规则、监督仪式等。



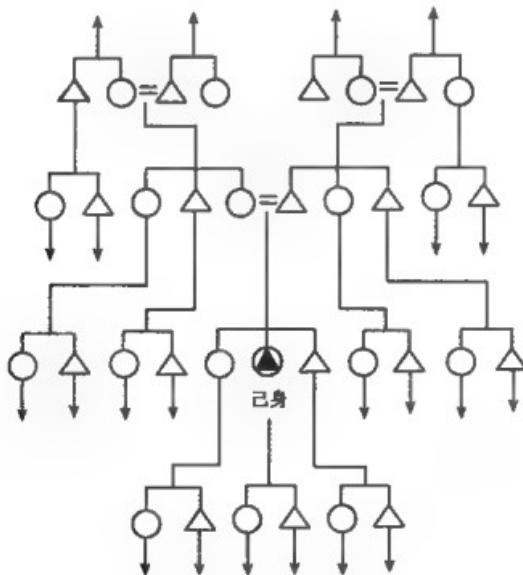
母系继嗣（采自马文·哈里斯《文化人类学》第 164 页）

上述单系继嗣的一个极为重要的逻辑是，它把兄弟的子女和姐妹的子女分区划在不同的类别中，对表兄弟姐妹来说，这样的分类影响特别大。例如在父系继嗣中，己身的父亲的姐妹的子女与己身不属于同一个继嗣，但己身的父亲的兄弟的子女却与己身属于同一个继嗣。在母系继嗣中，己身与母方兄弟姐妹的关系也是这样。孩子们的父母亲之间的关系若是兄弟和姐妹的关系，那么这些孩子就称作“交表兄弟姐妹”；如双方父母的关系是兄和弟或姐和妹的关系，那么这些孩子就称为“平表兄弟姐妹”。如图所示：



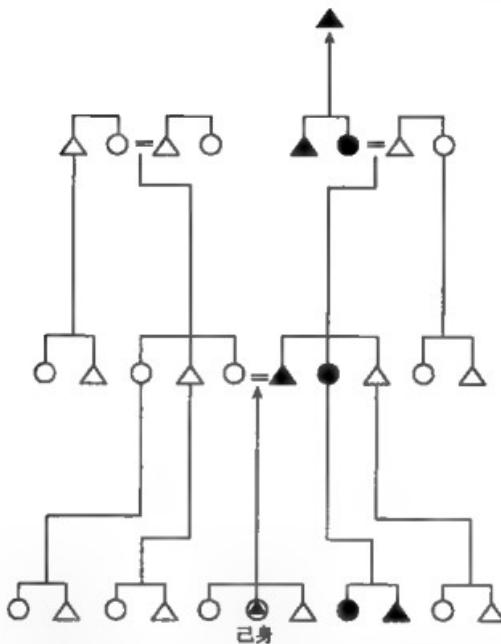
交表与平表兄弟姐妹（采自马文·哈里斯《文化人类学》第165页）

2. 双系继嗣规则是按照双边继嗣或两可系继嗣方式确定一个人的责任权利（包括特权）的规则。双边继嗣（cognatic descent）是沿父和母双方线索通过父系和母系上溯和下溯辈份，平衡地和对称地计算亲属。两可系继嗣是不对称地选择父方或母方的亲属群来定隶属关系进而确定继嗣关系。如图所示：



图中每一个人均与己身有继嗣关系。

双边继嗣（采自马文·哈里斯《文化人类学》第161页）



两可系继嗣（采自马文·哈里斯《文化人类学》第162页）

3. 双重继嗣规则是指按照同时从父母双方计算继嗣关系来确定个人的责任权利（包括特权）的规则。这种继嗣较为罕见。单系继嗣只是从一方计算，而在这种继嗣中，己身出于不同目的同时地既从母方计算母系继嗣，又从父方计算父系继嗣。一般说来，在用双重继嗣进行推算的地方，母系与父系群体在社会的不同领域发挥其作用。如在尼日利亚东部的雅得人中，财产分为父系占有和母系占有。父系拥有永久性的生产资料，如土地；母系则拥用消费性财产，如牲畜。母系在法律上较弱，但在宗教事务中比父系更重要。由于双重继嗣的存在，所以一个人可以从父系群继承到牧场，又可以从母系群继承到某些仪式特权。

继嗣制度是社会整体的一个部分，它与其他部分密切相关，例如不同继嗣制度的形成就与一个社会的经济有着密切的关系。一般说来，在男性养家活口的社会中，流行的是父系继嗣制度。如在牧民和农民社会当中，男性是劳动力的主要因素，因而流行父系继嗣。在妇女养家活口的社会（主要是园艺社会）

母系继嗣制度大量存在。

### 三、继嗣群的形式①

继嗣群主要有如下几种形式：

(1) 世系群。世系群是由有血亲关系的亲戚组成的共同继嗣群，这些亲戚自称是源于一个共同祖先，他们能够通过已知的关系从家系追溯继嗣。世系群重视祖先，在该社会中的成员的资格只能视其是否能追溯和证明与一个共同祖先的关系而定。世系群是一个共同体，成员死后，新成员又继续生出来，成为群体的成员，因而群体一直延存下来。世系群是社会组织的一种强大而有效的基础。世系群的一个共同特征是：它们是外婚制的，外婚制的优点是促进了群体的团结，且维护了一个社会中开放性的交流。这就有助于把它们变成较大社会系统的组成部分。人类学者一般认为，居住统一体是世系群的特征；但据普里查德对非洲努尔人的调查，世系群并不居住在一起。我所考察的摩哈苴彝村，其世系群即使有条件居住在一起，也总是朝着其他村落搬迁。因而认为世系群是一个居住统一体可能仅具有理想性质。

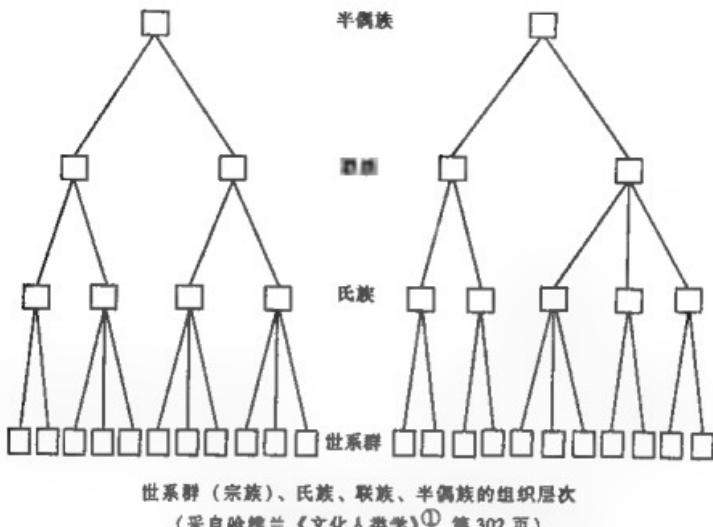
(2) 氏族 (clan)。氏族是非共同的继嗣群，是扩大的世系群。它与世系群的主要区别有二：一是氏族成员虽然也认为有一个共同祖先，但这个共同祖先时假定的，可能是现实也可以是想象的，不能够追溯出与该祖先的实际家系联系；二是它没有居住的统一体，因此它通常并不共同占有有形财富，它更倾向于作为一个仪式事务的单位，且允许个人加入当地的非本族群体。正因为氏族没有世系群的居住整体，它依靠象征性符号（动植物等）来使其成员团结一致，并为成员提供识别亲族的一种便捷手段。这些符号称为图腾，它们往往与氏族的虚构起源相联系。

(3) 联族。联族是包含两个或两个以上氏族的单系继嗣群，其所包含的氏族在想象上有关系。联族成员也不能精确地把他们的继嗣关系追溯到一个共同的祖先，虽然他们相信这个祖先存在。

(4) 半偶族。如果这种完整的社会被分为两个（仅仅两个）较大的继嗣群，如果这两个继嗣群与氏族或联族相等，那每个群体即称为一个半偶族。这种半偶族成员相信他们有一个共同祖先，但却不能通过明确的家系关系来证明。

世系群（宗族）、氏族、联族、半偶族的组织层次如图所示：

① 参阅 [美] W. A. 哈维兰著，王铭铭等译：《当代人类学》，上海人民出版社 1987 年版，第 401—409 页。



虽然继嗣群在许多社会中都很重要，但并不是在所有社会中都存在，例如它就不是采集狩猎社会的共同特征。只是在许多农业与畜牧业社会中，这种继嗣群因能提供该社会的组织所依赖的结构框架，所以能够存在。一般认为，世系群产生于扩大的家庭组织，只要存在这种群体有助于解决的组织问题，这种群体就可以产生。当现存的扩大式家庭之成员发现有必要分裂出来并在别处建立新家庭时，他们不要搬迁得太远；这种相关家庭的核心成员（从父居制中的男子、从母居制中的女子、两可制扩大式家庭中的两性成员），要明确承认他们是来源于一个共同祖先的后裔；要继续有组织地参加共同的活动，世系群就会发展出来。而当经济多样性和个人可选择的职业可能会与扩大式家庭和世系群的居住整体相冲突，或者，如果资源的控制为正在发展的政治机构所接管，世系群就会失去它们的经济基础。在这类情况下，世系群会消失。而当现代民族一国家从基层社会局部退出，重新出现世系群存在的条件时，它又会重新出现。目前我国有些地区出现的宗族复兴就是这个原因使然。

<sup>①</sup> [美]威廉·A. 哈维兰著，董铁鹏等译：《文化人类学》（第10版），上海社会科学院出版社2006年版。

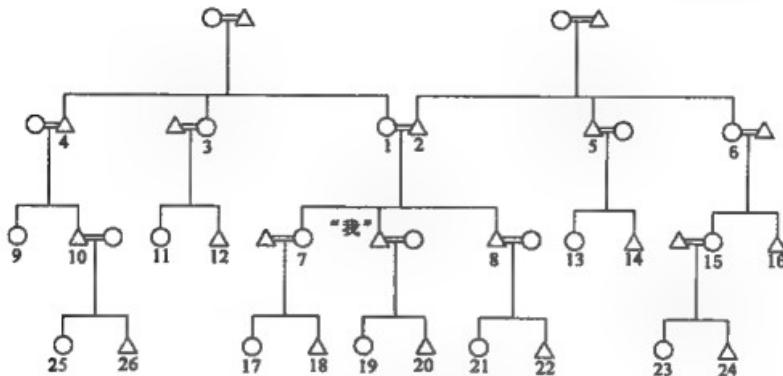
## 第五节 亲属称谓

亲属性群体还有一个与维嗣观念起同样重要作用的观念，那就是亲属称谓。每个文化都有一套指明亲属类型的称谓，这些称谓加上使用规则就构成一个文化的亲属称谓体系。人类的亲属关系表现在语言里就是人类学上所说的亲属称谓制度（kinship terminology），这是社会人类学用来标明亲属关系的一套称呼系统。亲属称谓就是亲属世界的地图，它勾勒的是社会关系而不是生物学的联系。把有亲属关系的人组织成不同种类群体的任何制度，都必定会对人们称呼亲属的方式产生影响。因而，亲属称谓反映着个人在亲属群中所占的地位。但亲属称谓制度也受别的因素的影响，比如，性别、代与代之间的区别以及家系之别。一切亲属称谓制度都具有两种作用：第一，把特定种类的人分类归入单一特定部属；第二，把不同种类的人分为不同的部属。一般说来，如果两个或两个以上亲属的地位相类似，那他们就属同一称谓。

最早对亲属称谓进行分类研究的是摩尔根，他把亲属称谓制分为“描述式”与“类分式”两种，并认为类分式是描述式的演变。所谓“描述式”是对亲属分为直系、旁系，并用基本亲属称谓单个加以说明或将这些基本称谓结合起来加以说明。类分式是只计算群体而不计算个人的亲属关系，不管是直系还是旁系，只要辈分相同，除性别外，都用同一称谓。可见，描述式在对一些基本血亲使用专用名称的基础上，又对一些远亲使用基本名称的组合（如姨父）来称呼，这就比较清楚地表述亲属关系的亲疏远近；而类分式用同一名称去称呼属于同一范畴的人，对于亲属关系的亲疏划分不明显。摩尔根是从进化的观点来看亲属称谓的，后来功能学派从关系与范畴的视角去看亲属称谓，再后来，美国人类学者默多克 1949 年利用人类关系区域档案对 250 个群体进行跨文化的研究，归纳出亲属关系的六种基本类型，目前为大多数人类学者所采用。这六种类型的亲属称谓制度是：爱斯基摩型、苏丹型、易洛魁型、夏威夷型、克劳型、奥马哈型，我们作一简单介绍。<sup>①</sup>

1. 爱斯基摩型：也可称“直系”称谓制，用于“我”的直系血统，不用于旁系亲戚。它与欧美大部分地区使用的称谓相同。1号位和2号位分别称为母亲和父亲；7号和8号称为姐妹和兄弟；19号和20号称为女儿和儿子。在旁系亲戚即那些位于“我”直系血统之外的人中，我的兄弟姐妹的孩子（17、18、21、22）称为侄女和侄儿，仅以性别来区分。“我”父母亲的兄弟姐妹

<sup>①</sup> 参阅〔美〕罗伯特·F. 墨菲著，王卓君等译：《文化与社会人类学引论》，商务印书馆 1991 年版，第 142—146 页。



关于“我”的家谱位置关系图

(3、4、5、6) 称为伯父、叔父、舅父、姨父、姑父和伯母、婶母、舅母、姨母、姑母，而不管他们属于家庭的哪一方。伯母和伯父等人的全部子女(9、10、11、12、13、14、15、16) 称为表亲、堂(表)兄弟、堂(表)姐妹，而不管其性别或什么关系。爱斯基摩型的特点是：(1) 强调核心家庭。它为核心家庭中的每个成员提供了不同的称谓，在这种社会中，唯有该家庭中最亲近的成员才在日常事务中起重要作用。这说明使用爱斯基摩称谓的社会没有共财的继嗣群。在没有这种继嗣群的情况下，核心家庭总是表现为独立的和起主要作用的生产和生育单位。因此，核心家庭的成员就取得一套称谓，以便区别其他类型。(2) 爱斯基摩称谓中相应地舍去了家庭中父母双方亲属的任何差别，这表明交表和平表的姑姨母或伯叔舅之间没有区别，表明表亲角色难以确定且不太重要，表明它的双系性。默多克的《民族学图集》图表有力地肯定了有关爱斯基摩称谓的上述推理。使用爱斯基摩称谓的 71 个社会中仅有 4 个有扩大的大家庭，仅 13 个有单系继嗣群，其余 54 个社会完全没有继嗣群或只是亲戚代表继嗣群。爱斯基摩称谓是现代北美的称谓体系，采集狩猎社会与现代社会较易采用这种称谓体系，因为凡是突出核心家庭的因素都会增加这种称谓体系出现的可能性。核心家庭有利于移动，采集和狩猎的团体人口稀少，流动性大。而现代工业社会价格市场制度已渗入家庭的生活之中，产生了相当高水平的社会流动和地理上的移动。

2. 苏丹型：对我们图中每一号码位置(母方与父方的亲属)都有准确的各不相同的亲属称谓的制度。它比别的亲属制度都更为精确。也称为“分叉

旁系”，因为它将父母双方的兄弟姐妹全部分开。这一制度见于苏丹，故此命名。早期欧洲的亲属称谓也倾向苏丹模式。较为一致的人类学看法是：这种制度表现了亲属关系异常重要，但尚无单系血统群的社会相联系。这种详尽排列与过去欧洲宗族同样详尽和分叉的关系相合，当欧洲工业化和都市化出现，扩展的亲属纽带已趋薄弱时，欧洲大陆的大多数称谓均转向爱斯基摩型。

3. 易洛魁型：在单系亲属群存在的情况下，平表（双方父母的关系是兄与弟或姐和妹的关系，即堂表与姨表）与交表的兄弟姐妹（孩子的父母亲之间的关系是兄弟与姐妹的关系，即姑表与舅表）区分开（堂表姨表与姑表舅表区分开），把父亲的兄弟与母亲的兄弟区别开（伯叔与舅的区分），把父亲的姐妹与母亲的姐妹（姑与姨的区分）区别开。但母亲的姐妹与母亲为同一个称谓，父亲的兄弟和父亲为同一个称谓，平表兄弟姐妹和自我的同胞兄弟姐妹为同一个称谓。这种区分母亲家系和父亲家系，把母亲和母亲的姊妹、父亲和父亲的兄弟并合起来，也称为“分叉并合”制度。在易洛魁制度中，2 和 5 统称为父亲，1、3 统称为母亲，6 号有一个独立的称谓。被称为父亲的人（2、5）所有孩子（7、8、13、14）统以兄弟和姐妹称谓。母亲（1、3）的所有孩子（7、8、11、12）也叫做兄弟和姐妹。交叉表亲（9、10、15、16）全归在一起，只以性别相分。出现这种称谓不分的情况，多半是因为共财单系继嗣群的同胞和基于这种继嗣群的交表婚姻的联姻成员身份是相同的。易洛魁亲属称谓制分布很广，通常与单系继嗣群一同存在，尤其是在组织较散漫的母系社会组织制度中更为易见。默多克的民族学图集抽样表明有 166 个社会使用易洛魁称谓，其中有 119 个拥有某种形式的单系继嗣群。

4. 夏威夷型：只用辈份和性别来区分亲戚，有时将之称为“辈份制度”。它是最简单的称谓制，所用的称呼最少。2、4、5 都是同一种称呼（父亲、叔伯与舅舅是同一个称呼），1、3、6 又同是另一种称呼（母亲、姨母、姑母同一个称呼）。8、10、12、14、16 也是同一个名称（兄弟），而 7、9、11、13、15 又同称姐妹。在“我”的下一辈中，所有的年轻人均以和自己的孩子同样的称谓来叫。有的甚至不区分性别，用一个称谓称自我的世代的成员，用另一个称自我父母世代的成员。与爱斯基摩相比，夏威夷称谓最突出的特点是对核心家庭内外的人都用同样的称谓，这表明核心家庭被淹没在扩大的家庭和其他共财继嗣群所支配的家庭环境之中。从默多克的《民族学图集》来看，夏威夷称谓的社会 21% 拥有扩大的家庭，50% 以上有某种共财的继嗣群，而没有扩大的家庭。

从理论上说，这种继嗣群大多是双系的而不是单系的，因为母方和父方都出现亲属。默多克的民族学抽样资料只是部分地支持这个推理，但存在很多例外。这与下文将要说到的称谓并不是社会生活的镜像有关。夏威夷制反映了这

种社会缺少单系继嗣（太平洋群岛广泛分布着非单系血统群），而通常与两可继嗣有关。由于双系继嗣原则允许一个人通过其家庭的父方或母方推算继嗣，并且可把其家庭中父方和母方两方的亲属成员视为多少是同等的，因此，就造成父亲的同胞兄弟姐妹和母亲的同胞兄弟姐妹之间一定程度的相似性。这样，他们全部被同时识别为相同的亲属，并且用同一称谓来称呼他们。同样地，母亲和父亲的同胞兄弟姐妹的儿女与自己的关系也被视为与兄弟姐妹一样。夏威夷制度具有广泛的包含性，高度的概括性。

5. 克劳型。对辈分分隔置之不理。2、5、16、24 均用同一称谓，6、15、23 称谓亦相同。源于北美印第安部落，它是母系制。“我”属于母亲、母亲的兄弟、母亲的姊妹以及母亲姊妹的孩子共有的血统群。在家庭的另一方，父亲（2）、父亲的兄弟（5）、父亲的姊妹（6）以及她的儿子（16）和女儿（15），还有父亲姊妹的女儿的子女（23、24）均属于父亲的母亲的亲属群。于是将只分性别不管辈分归并在一起用同一称谓，意思是“我父亲的母系血统群成员”，表明了氏族和世系同伴的共有身份。

6. 奥马哈型。亦无视辈分。忽视某些男亲属中代与代之间的区别。这种制度与强大的父系继嗣群组织方式有关。母方一边的交表与父母辈（母亲的姊妹或母亲的兄弟）合并称呼，父方一边的交表与自我的儿女一代合并称呼。1、3、9、25 是同一称谓，4、10、26 有另一个称谓。这些都是母亲的父系血统群成员。<sup>①</sup>

对于亲属称谓是否反映人们社会关系的现实这一问题，人类学者产生了很多争论。早期人类学家如摩尔根把亲属称谓完全当成社会现实的反映，并利用亲属称谓制度来透视社会制度的类型。布朗也认为亲属称谓反映一种社会的“一般规则形式”。利奇对此提出了全面的反思，他认为亲属称谓只是当地人对社会关系的一种“理想型”看法。事实上，所有的社会都存在三个层面的现象：一是理想模式（the ideal type），即社会中的人对社会关系的一般看法；二是规范模式（the norm），即社会中人们的实践行为在统计学上的趋同状态；三是实践（practice），即现实中的人的行为。亲属称谓是“本土观念”的一种，属于理想模式，它并不反映当地社会关系的实践，可能反映其趋同状况，也可能不反映任何事实。利奇对三种模式的看法有利于亲属称谓研究的深化。

<sup>①</sup> 中国汉族的亲属称谓较为复杂，按默多克的分类属于苏丹式，但是苏丹式还不能概括汉族称谓的全部内容。关于汉族亲属称谓，参阅林耀华《序言的宗族研究》“汉民族父系家族亲属称谓表”。

## 【阅读与思考】

## 摩哈苴宗族的地域分布

我在多年的摩哈苴田野工作中，① 对摩哈苴宗族分布有一个逐村逐户的统计。11个村落1982年和2002年宗族分布情况如下：老虎山1982年共31户，其中山白草起宗族20户，竹根鲁宗族8户，人民公社化期间兔街公社从小村调进一户李开富给老虎山生产队养猪，李开富为大白花灵牌。另有两例未详。2002年共42户，其中山白草起宗族28户，竹根鲁宗族13户，大白花李1户。背阴地1982年共12户，全为竹根鲁宗族；2002年共20户，亦全为竹根鲁宗族。背阴地是摩哈苴的单姓宗族村。干龙潭1982年共18户，其中松树李6户，葫芦李6户，葫芦鲁1户，竹根罗3户，大白花鲁2户。2002年28户，其中葫芦李17户，松树李3户，竹根罗4户，大白花鲁2户，松树杨1户。岭岗村1982年共20户，其中松树鲁4户，大白花张6户，粗糠李7户，大白花李1户，松树李1户，大白花何1户。2002年共25户，其中大白花鲁3户，粗糠李12户，松树李2户，大白花罗1户，大白花张6户，大白花何1户。何家村1982年共11户，全部为大白花宗族。2002年共13户，其中两户鲁姓为“改灵不改姓”，即上门未改姓而又背妻族灵牌的情况，故亦为同一宗族。龙树山1982年共16户，其中松树李1户，松树鲁1户，大白花张10户，马姓汉族4户。2002年共21户，其中松树李1户，大白花张13户，马姓汉族7户。麦地平掌1982年共8户，其中松树鲁2户，松树李6户。2002年共14户，其中松树鲁4户，松树李10户。麦地平掌为同一宗族，因为1982年2例以及2002年4例皆为上门后“改灵不改姓”。迤头上村1982年共20户，其中松树鲁11户，竹根鲁5户，粗糠木鲁1户，松树李1户，苏姓汉族1户，大白花张1户。2002年共31户，其中松树李4户，松树鲁15户，粗糠木鲁2户，竹根鲁8户，苏姓汉族2户。何正英户为竹根灵牌，是因为她嫁入竹根鲁宗族，丈夫去世后以妻立户，依然为竹根鲁宗族。迤头下村1982年共16户，其中松树李8户（起正英、起正秀是嫁入松树李家族的起姓女子，背夫族灵牌），葫芦鲁1户，葫芦李3户，松树鲁1户，竹根鲁2户。大白花张1户。2002年共20户，其中大白花李5户，大白花张1户，松树李2户，葫芦李5户，竹根鲁2户，松树鲁

① 我在云南楚雄彝族自治州南华县兔街乡摩哈苴彝族村自1995年跟踪研究，田野工作时间为：1995年暑假，1996年寒假，2001年暑假，2002年寒假，2003年寒假，2004年3月。

2户，葫芦鲁1户，松树王1户，松树何1户。外厂1982年共21户，其中松树李10户，马姓汉族4户，赵姓汉族2户，丁姓汉族2户，松树王3户。2002年共32户，其中松树李16户（罗正芹为嫁入松树李的女子，属松树李宗族），马姓汉族4户，赵姓汉族3户，丁姓汉族2户，松树王7户。马家村1982年共9户，全为马姓汉族。2002年共19户，其中18户马姓汉族，1户葫芦李。

以上是各宗族在摩哈苴庄内散居的详细状况。摩哈苴聚落形态显示了一个基本规律：同一宗族并非共居于一个村落内，而同一村落亦有数个宗族居住。虽然在摩哈苴有三个村落在2002年都是同一宗族居住的，这就是背阴地为竹根鲁，麦地平掌为松树李，何家村为大白花何；但是，这三个宗族即使仅就摩哈苴来观察而不涉及迁徙前的整体宗族群体，也并不是全部聚居于这三个村落，宗族的其他部分散居于各个村落之内：竹根鲁散布在背阴地、老虎山、迤头上村、迤头下村；松树李散布在麦地平掌、干龙潭、岭岗村、龙树山、迤头上村、迤头下村、外厂；大白花何散布在何家村、岭岗村。

在摩哈苴，宗族裂变分支的地域性搬迁是经常发生的，它存在着三种类型：一、在原地扩大聚落进而形成较大的宗族聚居地；二、搬出原住村落，开辟新的土地，形成新的聚落；三、宗族分支在摩哈苴范围内自由搬迁至其他村落，与该村落中的其他宗族合居一村，共同发展。三种类型中，第三种类型是摩哈苴宗族裂变发展的主要模式。我们现在以摩哈苴较早迁入的、有代表性的、也是最主要的9个宗族的地域性搬迁情况来进一步说明这一点，这9个宗族是：竹根鲁、山白草起、松树李、松树鲁、粗糠李、大白花何、大白花张、葫芦李、马姓汉族。9个宗族聚居地最初的格局是：竹根鲁与山白草起居老虎山，松树李居迤头下村，松树鲁居迤头上村，粗糠李居岭岗村，大白花何先居份地平掌后迁何家村，大白花张居龙树山，葫芦李居干龙潭，马姓汉族居马家村。而目前我们看到的摩哈苴各宗族居住情况是：竹根鲁由老虎山散居至背阴地、迤头上村、迤头下村等4个自然村；松树李由迤头下村一地散布到迤头上村、干龙潭、龙树山、岭岗村、麦地平掌、外厂等7个自然村；松树鲁由迤头上村散居到麦地平掌、迤头下村等3个自然村；粗糠李仍居岭岗村；山白草起仍居老虎山；大白花何散居在何家村和岭岗村两个自然村；大白花张散居在龙树山、岭岗村、迤头下村等3个自然村；葫芦李散居在干龙潭、迤头下村、马家村等3个村庄；马姓汉族散居在马家村、外厂和龙树山等3个村庄。9个宗族中有7个宗族都已经散居于摩哈苴整个地域之内，这应该可以代表宗族裂变迁移的一般性趋势。

我们再以9个宗族中的一个宗族的具体搬迁情况详细地说明这一点，这就是松树李宗族。1982年人口统计，居住在摩哈苴庄的松树李共有32户，170人。松树李迁到摩哈苴第一代总祖为麦地麦德，定居迤头下村，传下一子劳金（二代），劳金又传二子老熊、老菜（三代）。二子分支后大支老熊迁居干龙潭，共传四子，其中失二子，余下二子即三姓人、四姓人；而小支老菜则留居迤头下村仅传一子李光宗。至此，松树李第四代分为三个宗支，即大支三姓人，二支四姓人，三支李光宗。其中三姓人上门毕家迁居岭岗村，四姓定居干龙潭，李光宗留居迤头下村。三个宗支经过六代人的发展，各支系皆有其后裔，其中大支三姓人繁衍兴旺，又有分支搬迁。他传下二子，次子毕丛发留居岭岗村，传下二子，二子中失一子，剩下一子李正富。李正富传有一子李发元迁居干龙潭。长子毕丛新移居外厂安家，察支兴旺，共传下八子。毕从新长子毕长松娶二妻，前妻鲁氏生子李发大，李发大传下一子李万科，迁居龙树山。后妻罗氏与毕长松共同搬到景东落户。毕从新次子毕文旺传一子李发春，李发春娶二妻生有七子现分为七户，迁居麦地平掌。毕从新三子毕文昌迁居外厂。毕从新四子毕文高传二子，即长子李发明，次子李发顺。李发明娶鲁氏共有四子，四子中长子李万富迁居迤头下村，次子李万华外迁四川，三子李万贵移居白草山。毕从新五子后裔仍居外厂。毕从新六儿子毕文陆迁至白草山，<sup>①</sup>后代有一支迁居迤头上村。毕从新七儿子毕七叔后代仍居外厂。毕从新八子毕老八成婚后迁居白草山，现已绝支。从这些详细数据中，我们看到，毕从新八个儿子，分支后，除有少数离乡外迁外，绝大多数在摩哈苴地域范围内搬迁，分布于外厂、麦地平掌、白草山、龙树山和迤头村上村、下村，其中外厂9户，麦地平掌6户，白草山4户，龙树山1户，迤头上村1户，下村1户。

以上，我们概述了全部摩哈苴的宗族散布情况，并概述了9个宗族分支裂变搬迁的情况，且具体地分析了一个宗族的详细情况。对摩哈苴的观察显示：宗族搬迁绝大部分只在摩哈苴地域内部进行而只有少数因各种特殊原因才迁出地域村之外。我对山白草起、竹根鲁、大白花何、松树李以及马姓汉族这5个宗族有着具体的田野调查数据，这五个宗族共150户，占总户数的57%，可以作为一般性的说明。在300年中，共有537名成家男子，其中原地居住或在村内搬迁的有490例，迁出仅47例，前者占91.25%，后者占8.75%。这47位成家男子搬迁出摩哈苴村的情况如下：

<sup>①</sup> 白草山户数较少，归属于迤头下村，但与迤头下村并非同一村落，相隔有两公里。

摩哈苴五宗族迁出情况表

宗族	迁出情况		距本村公里数	迁出原因	地域范围
	迁出人	迁出地			
竹根鲁 (11人)	鲁林德之子	景东	30公里	归宗	邻县①
	鲁林德之子	景东	30公里	归宗	邻县
	鲁林德之子	景东	30公里	归宗	邻县
	鲁林德之子	景东	30公里	归宗	邻县
	鲁林德之子	马街	15公里	易地发展	邻乡
	鲁富	兔街发乌	10公里	1953年土改 搬迁	邻村
	鲁元	兔街发乌	10公里	1953年土改 搬迁	邻村
	鲁平	兔街发乌	10公里	1953年土改 搬迁	邻村
	鲁华	普撒龙街	10公里		邻村
	鲁国元	兔街	10公里	易地发展	邻村
大白花何 (3人)	何永才	马街	15公里	易地发展	邻乡
	何永彪	马街	15公里		邻乡
	何永瑞	马街	15公里		邻乡
山白草起 (3人)	起正高	昆明	400多公里	国民党募兵	省内
	起正红	昆明	400多公里	国民党募兵	省内
	起正山	昆明	400多公里	国民党募兵	省内
松树李 (3人)	李正宏	景东	30公里		邻县
	李进华	景东	30公里		邻县
	李进荣	景东	30公里		邻县

① 景东虽为南华县的邻县，但摩哈苴所处南华县之西南边缘，故与景东接近，距离仅相当于至乡政府的距离略远。

续表

迁出情况 宗族	迁出人	迁出地	距本村公里数	迁出原因	地域范围
	马永仁	兔街梅子箐	10 公里	易地发展	邻村
马姓汉族 (27人)	马永立	兔街梅子箐	10 公里	易地发展	邻村
	马永志	兔街梅子箐	10 公里	易地发展	邻村
	马远清	景东小龙街	30 公里	易地发展	邻县
	马远忠	景东小龙街	30 公里	易地发展	邻县
	马小三	景东小龙街	30 公里	易地发展	邻县
	马小四	景东小龙街	30 公里	易地发展	邻县
	马康顺	景东瓦泥	30 公里	易地发展	邻县
	马康成	景东瓦泥	30 公里	易地发展	邻县
	小狗行	小村大龙潭	5 公里	易地发展	邻村
	小三	小村大龙潭	5 公里	易地发展	邻村
	小贵	小村大龙潭	5 公里	易地发展	邻村
	小长久	小村大龙潭	5 公里	易地发展	邻村
	小腰	小村大龙潭	5 公里	易地发展	邻村
	小得元	小村大龙潭	5 公里	易地发展	邻村
	小乔	小村大龙潭	5 公里	易地发展	邻村
	小丛	小村大龙潭	5 公里	易地发展	邻村
	马成富兄弟	小村岩子脚	5 公里	易地发展	邻村
	马成富兄弟	小村岩子脚	5 公里	易地发展	邻村
	马成富兄弟	小村岩子脚	5 公里	易地发展	邻村
	马成富兄弟	小村岩子脚	5 公里	易地发展	邻村
	马成富兄弟	小村岩子脚	5 公里	易地发展	邻村
	马学良	小村小龙潭	5 公里	易地发展	邻村
	马成科	小村小龙潭	5 公里	易地发展	邻村
	马成群之子	小村岩子脚	5 公里	易地发展	邻村
	马成山之子	小村岩子脚	5 公里	易地发展	邻村
	马成山之子	小村岩子脚	5 公里	易地发展	邻村
合计			47 例		

从上表我们看到迁出外村的情况如下：竹根鲁迁出本村共 11 位男子。其中迤头村大支第 6 代鲁林德 6 子中有 4 子迁居景东。1 子迁居马街；第 11 代鲁富、鲁元、鲁平三兄弟在 1953 年上改搬迁到兔街发乌，同是第 11 代的鲁华迁普撒龙街。背阴地二支第 12 代鲁国元迁居兔街，鲁国章迁居马街。老虎山小支未有迁出记录。大白花何全部 11 代只有 3 个迁出统计数据，即第 6 代何永才、何永彪、何永瑞迁居马街。山白草起迁出统计数据亦为 3 个，即第 11 代起正高、起正红、起正山解放前被国民党征兵外出，现居昆明。松树李迁出的 3 个数据中，第 5 代李正宏迁居景东，第 9 代李进华、李进荣亦迁居景东。马姓汉族共有 27 个迁出数据。第 6 代马永仁、马永立、马永志三兄弟迁居兔街椅子箐，第 7 代马远清、马远忠、马小三、马小四四兄弟迁居景东小龙街。第 8 代马康顺、马康成现居景东瓦泥。第 9 代小狗行、小三、小贵、小长久、小腰、小得元迁居小村大龙潭，第 10 代小乔、小丛亦迁居小村大龙潭。第 9 代马成富兄弟 5 人迁居小村岩子脚，第 9 代马学良、马成科迁居小村小龙潭，第 9 代马成群之子和马成山之子（即第 10 代）共 3 人迁居小村岩子脚。可见，摩哈苴主要的五个宗族在近 300 年的地域社会发展的历史中，迁出的 47 名成家男子，四个彝族宗族仅有 20 例，而马姓汉族一个宗族就有 27 例。因为马姓到摩哈苴开头几代皆以办纸厂为业，以竹子为原材料，故具有游走性特征，其活动范围大，所以迁居较多。

根据上述田野材料，我们可以得到如下几个方面的信息：第一，摩哈苴继嗣群裂变分支的地域性搬迁基本上是在摩哈苴横写的“U”字形山的 11 个自然村落之间，即在地域村的范围之内，300 年中迁出的比例很小。摩哈苴无论是解放前还是解放后都是一个独立的地理单元，而不是一个独立的行政区划。这表明摩哈苴人的地域认同程度很高。第二，摩哈苴继嗣群裂变分支凡搬出村外者，就其距离而言，除省城昆明外，全部迁出范围都在 30 公里之内，即一个人步行一天可以来回。第三，摩哈苴人迁出原居地的原因大致有如下几类：（1）国家的原因，包括解放以前国民党政府征兵退伍后在别处居住；或者是新中国成立以后，土地改革的时候当地实行的将地主富农分而治之、易地治之的搬迁政策；或是集体化年代有专长的人员跨村调动后定居的家户等。（2）招赘的原因，摩哈苴地域之外的男子上门到摩哈苴来，按照“三代归宗”的原则，长子立嗣，次子归宗，其中有一个或几个回到原来的宗族，那么搬迁也就出现了。（3）因为宗族内部矛盾与纠纷或邻里矛盾而搬迁至外村的姻亲所在地。这种情况大约有 4~5 例。表中未列出是因为报导人无法确定。（4）为了更好的发展。这种例证多为马氏汉族。他们随着摩哈苴造纸材料（竹子）的匮乏

而搬迁出村另谋发展。如果将这几种情况去除，那么可以说，摩哈苴传统的继承群分支的迁移基本上不出村。

思考：利用摩哈苴的田野材料，分析亲属关系在地域社会构成中的作用。

## 第六章 经济制度与生态学

本章讨论人类学视角下的经济制度与生态学问题，也就是经济人类学问题。

### 第一节 经济人类学的问题意识

经济人类学与经济学既有关联，又有区别。现代意义上的经济学是在西方现代化过程中发展起来的一门学科，它所研究的是市场经济条件下经济运行的各种规律的理论。在现代经济学那里，经济体系可定义为商品生产、分配和消费的体系，主流经济学认为经济就是以最小代价取得最大利益。而人类学家对“经济”与经济学家对“经济”有不同的理解，我们将其概括为三个方面，这三个方面就是经济人类学的问题意识。

第一，经济人类学并不孤立地研究经济问题，而是将经济放到政治、亲属制度、宗教仪式等构成的社会文化的整体系统中去观察分析。经济是一组制度化的活动，这些活动把自然资源、人的劳动和技术结合在一起，从而有组织地和反复地去获取、生产和分配货物。人类学者强调指出，人们的生产、交换和消费货物及服务的动机与行为是由他们的文化传统形成的，是与社会文化整体相联系的，而不是孤立的。我们设想如下一个简单的例子：

甲地一位菜农有一千斤白菜需要出售，乙地有两位求购者 A 与 B，A 愿意出 1000 元，B 只愿意出 800 元。而将白菜从甲地运送到乙地，亦有两位货运者可供选择，货运者 C 要运输费 40 元，货运者 D 只要 20 元。我们的问题是这位菜农到底是雇用了哪一位货运者？又将白菜出售了哪一位求购者？

这位菜农有四种选择，其结果不同：

1. 售予 A，雇用 C，可得收入 960 元；
2. 售予 B，雇用 C，可得收入 760 元；
3. 售予 B，雇用 D，可得收入 780 元；

4. 售予 A，雇用 D，可得收入 980 元。

从“利益最大化”出发，这位菜农理所当然选择第四种，最不可能选择第二种。但是在实际生活中，他几乎没有思考就决定选择第二种。他做了这件傻事的原因一部分出自心甘情愿，一部分出自无奈：因为 C 是他的表弟，家庭相当困难，他一直想帮助他；而 B 则是乡长的儿子，他畏惧权势。

在这个例子中，亲属关系与政治权威都参与到经济活动中来了，看不到纯粹的赤裸裸的利益关系的计算。进一步的看法应该是：在任何特定的经济体系中，如果不从文化上来解释，经济过程就无从解释。西方的经济体系的形成与现状也只有在西方文化的发展路径中寻求解释，但是现代一些经济学家已经将两者之间的关系隔裂开来，将其凌驾于全人类之上。一旦我们厘清了思想，认识到经济与文化的整体性联系时，就会看到现代西方经济理论没有提供全人类各种经济体系的一般规律。而且它对自身的研究因为忽略了某些重要的问题而有待深化。当前西方一些经济学家注重到文化对经济的影响正是对这一倾向的矫正。

第二，经济人类学将西方经济形式仅仅作为人类各种并存的经济形式之一来研究，并不认为西方的经济模式是全人类普遍的模式或具有未来普遍采用的必然性。经济人类学认为在“现代理性经济”之外还存在许多种类的经济形式。美国人类学者墨菲曾举了一个例证：

优秀的经济学家承认，“经济的人”在他们的领域中不失为一个有用神话，但他们也深知除此之外促成人类动机的因素还很多。在非洲某些地方开办企业的企业家，对培训了六个月工作数月即断然离去返回自己家乡的工人，仍然感到莫名其妙。实际上他做了合乎情理的事。假定经济的人会无限期地工作，因为他的欲望是无止境的，这或许可以描述欧洲人和美国人，但决非人类本性的一部分。经济抉择的合理性受到文化条件的深刻制约。经济抉择并不是冷冰冰计算的合理性，而是寻求成交、文化上引起和培养而成的口味以及追逐声望的混合体。古典经济学定量计算所有的价值，这并不适合所有的社会经济形态。<sup>①</sup>

西方企业家与非洲工人有着不同的经济观念，出自他们所在的文化与生产方式及交换方式的相异性。这些不同的生产方式与交换方式并不是处在进化链条上的低级或高级阶段，而是共存于当今世界，因此就不能说其中某一种是原

<sup>①</sup> [美]罗伯特·F. 墨菲著，王卓君等译：《文化与社会人类学引论》，商务印书馆 1991 年版，第 160 页。

始的。它们也是现代的，使用这些生产方式与交换方式的人也是现代人，这些民族也是现代民族。当然在有些民族那里，技术经济的发展的确从采集狩猎发展到农业，又从农业发展到工业。从考古学的资料看，西方社会的一些国家就是这样的。但这并不是世界上所有民族的共同道路或必然道路。有些民族目前依然采用采集狩猎方式进行生产，那是与当地的自然资源相适应的；如果没有西方文化传播的影响，很难设想也无法推测在非洲丛林生活的俾格米人会发展出发射火星探测器的技术，因为他们的生存没有这个需要，他们所居住的环境条件以及所具有的资源也使他们没有可能这样做。因此，经济人类学对多种经济类型的研究固然可以作为一种历时性的发展过程来研究（对于西方一些国家是这样）；但也将其作为并置于当代的经济类型来平等地看待它们，进而研究这些类型产生的生态环境基础与历史原因。也就是说，人类学对于经济制度的研究，是研究人类所有的（历时的与共时的）经济生产类型与交换类型，而不只是研究当代西方的经济生产类型与交换类型。这样做的目的是为了获得对于人类经济发展的一般性的认识而避免仅仅依据从西方文化中的经济类型出发得出的局部性认识。当今的世界上，西方文化重视在竞争中获得财富、保持财富并重视私有财产，除此以外，有的文化重视在合作中获得财富并加以分配，有的文化重视公共财产而不是私有财产，有的文化则根本不重视财富的获得而更重视声望的获得，如此等等。西方的经济形式仅仅是人类各种并存的经济形式之一，而且，造成这种差异也不是进化速度快慢之分。将非西方的经济体制看做是西方经济体制的过去，这是单线进化论的认识，其错误有二：一是运用局部的模式偷换了全人类的模式，因为几种生产方式的替代式发展仅是一部分民族和地区走过的道路，而不是所有的民族和地区走过的道路，以此来概括全人类的共同道路是不合适的；二是已经走过了几百万年的其他地区的人类在西方文化没有侵入之前并没有迹象表示他们要走西方式的道路，因而也不能证明他们在以后必然走西方式的经济发展道路。

第三，经济人类学研究在全球化背景下各民族经济形式变迁的不同路径。经济人类学所研究的变迁问题建立在文化交流与全球化背景之上，它提出如下 的问题：既然世界已经成为一个整体，既然西方文化的影响已经存在，全球化成为一种既定的事实与背景，在这样的情况下，非西方的经济发展会不会走西方的道路呢？答案依然是否定的。经济人类学所思考的问题是在这个背景之下不同民族经济制度的适应与变迁问题；然而，这种适应与变迁并不是全人类的经济制度都会转变到西方经济制度的模式上去，而是在相互影响之下不同地区、具有不同文化历史的民族有着不同的发展模式。即使是所谓最“原始”的土著模式，在全球化的背景之下也并没有被消灭，反而在变迁中呈现一种振兴的状态。美国人类学家萨林斯在《甜蜜的悲哀》中说到了北美猎人的例证：

北部地区猎人的生存，依赖的是现代的生产、运输和通讯手段。至少在北美，猎人们使用诸如来复枪、雪橇、动力飞船以及收音机和四通八达的运输车辆，他们一般也都学会了通过金钱的交易来获得生存，他们得钱的方式多种多样，有分开转账的报酬，也有作为劳力报酬和商业性捕鱼的分成收入。近二百年来阿拉斯加西部和北部的爱斯基摩人，就已经进入了世界资本主义支配的那种越来越有力的经济和政治力量中去了。人们本来以为，这足以至少在文化上毁灭他们了。商业性的捕鲸、捕鱼和贸易，还有劳动所获得的工资，这类拿工资的工作包括的范围很广，从家庭服务到安装 DEW 线，再到下管线样样都有。另外，像传教、教育和移民以及对 AFDC 和失业补偿金的依赖。除此以外，还有区域与地方土著合作，接着甚至出现对北部湾石油的大规模多国合作开采。如果我们可以说明爱斯基摩人已经证明自身无非是这种发展的表面受益者，那么也有可能他们只不过是表面牺牲品。爱斯基摩人还在那里，并且还是爱斯基摩人。查尔斯·休斯 1960 年曾对白令海的圣劳伦斯岛上的甘贝尔人社区有过研究，他的著作的结论一章的题目叫作“崩溃的部落”。休斯说，过去的时光一去不再，整个的爱斯基摩人的群体或社区已经与大陆的经济和社会结构相联结，土著被撕成了碎片。这是那个时代人类学的一般见识。

然而，在七八十年代，甘贝尔经历了一次明显的人口增长，从 1970 年的 372 人增长到 1989 年的 522 人，其中大部分是由移民返回来倡导一种“基本生存的生活方式”所造成的。这是他们的一种普遍的文化“复兴”的映射。民族志工作者发现，与人们的期望不大一致，八九十年代的爱斯基摩人既变化得多，而同时又变化得非常少。所谓“多”，是指由于生产技术和家庭生活便利设施的大规模引入；所谓“少”，则是指这些技术过于用在改进基本生存的生活方式上，并且这些技术的操作是以习俗上的生产和分配关系为手段的。人们的狩猎、捕鱼和采集效率，直接与他们对资本主义的依附成正比。然而当他们自己的生产方式是以亲属关系来排序时，其后果便是传统遍地开花。<sup>①</sup>

在这个例证中，传统的变迁问题被提了出来。在这种变迁中，传统并没有消失，土著文化也没有在现代化过程中变得与西方文化完全一样，而是与本地的社会文化结合在一起，形成了一种本土现代性。

<sup>①</sup> [美]马歇尔·萨林斯著，王铭铭等译：《甜蜜的悲哀》，三联书店 2000 年版，第 118—120 页，略有删节。

经济人类学的问题意识，使它研究世界上所有的经济类型而不只研究西方的经济类型，并在此基础上达到对所有人类经济制度的规律性概括。这就是经济人类学的研究目的。这个目的带有对全球化背景下的西方霸权的反思性质。

## 第二节 经济类型与交换体系的类型

资源、劳动、资本和技术是一个社会群体可用于生产的几个要素，这些要素决定着经济类型与交换体系的类型。

### 一、经济类型①

1. 采集与狩猎。在加拿大的大部分地区、美国西部、亚马逊河流域的森林中存在这种生产方式，澳洲土著也全是这种经济类型。人类在几百万年的时间内，99%的时间内是不生产食物而只是向自然索取食物；而只有一部分人类在距今一万年的时间内才开始生产食物，还有一部分人类至今也不生产食物。并且在主流经济类型已经出现变迁的许多社会里，采集狩猎依然存在着，也担负着提供少量资源的任务。②

采集狩猎者组成群体的方式部分取决于他们赖以生存的环境。他们的居住地往往资源稀少，这就限制了人口的增长。所以他们在社会组织方式上一般分为小群体。群体内部财富基本是平均分配。我们不能因此说他们的生活质量差于其他生产方式。萨林斯在《旧石器时代的经济学》中认为在旧石器时代（采集狩猎的生产方式）的人类获取能源的平均水平要高于当代。在现代社会中，采用采集狩猎方式的人们的生活质量并不像我们想像的那样差。如西南非

① 在对经济类型的描述中，我们注意到如下一个问题：在一些民族那里，早期是狩猎和采集，接着发明了培植庄稼和园艺，后来的畜牧业，再后来发展到工业化经济时代，现在有的经济发达国家进入后工业化经济。然而，绝大多数的民族，并非从一种类型到另一种类型总是在不断前进。许多社会直到现代仍以狩猎和采集维持生计；另一些则处在采用园艺种植的过程中；还有的从采集狩猎生产进入农业生产以后，却一直采用这种方式不再“进化”。这里存在两种关系，一种是并置关系，一种是演进关系。这与下章政治制度的类型相同，为了避免行文的重复，这里不分节叙述。同学们可以参阅下章有关内容。

② 据我对云南省南华县兔街乡摩哈直彝村1995年的调查，该村采集狩猎占经济生产总收入中的比例为15%以上。1998年11月10日云南省发通知收缴枪支以后，不再捕猎大型野兽，狩猎占的比重下降。2001年在背阴地发现两头大熊下山掰棒子，人们只能袖手旁观。但采集木耳、鸡棕、马耳菌等山珍仍是当地很重要的生产方式。

洲博茨瓦纳共和国杉族的一个亚群——多比·昆人，在哈佛大学的理查德·李和尔温·德堡等人组成的专家小组研究以前，许多人想当然地认为昆人在不断为生存而斗争，天天抵抗着饥饿和营养不良。他们毕竟生活在猎物稀少的地区，工具原始，无储藏植物的方法，表面看来，他们过着一种朝不保夕、勉强活命的生活。而 20 世纪 60 年代深入的研究结果表明昆人每人每天注入 2140 卡热量、42.1 克蛋白质，远远超出了美国建议的日补贴量。昆人不仅吃得相当不错，而且他们达到这一点并没有花太大的力气。经过计算 28 天里每人获取食物的小时数量，发现按西方标准计算，昆人获得食物的精力投入也相当少。一般来说，一个男人用 5—6 天打猎，然后休息 1—2 周，走亲访友，每周还有 2—3 次通宵舞会。一个男人休假一个月的情况也不鲜见。妇女也有相当多的娱乐时间。一名妇女一天采集的食物就足够她全家吃 3 天，家务占 2—3 小时。这就剩下大量的时间休息或招待客人。昆人平均一周工作 15 小时就可以满足获取食物的需要。<sup>①</sup> “一般人还有一个错误的看法，认为工业社会的工人比他们前工业社会的先辈享有更多的空闲时间。其实，倒过来说才对。一个典型的现代工厂的工人每周工作 40 小时，每年有三周假期。当劳工领袖夸口说他们为工人争取空闲时间取得了多么大的进步时，他们想到的只是与 19 世纪‘开化’的欧洲相比，当时工厂工人每天劳动至少 12 小时，而不是与昆人相比。”<sup>②</sup> 人类学者的这种描述，是从经济类型出发对西方文化价值观的深刻反思。

2. 园艺式农业。这种经济类型主要依靠的是人类对小块园地垦殖所获得的食物。园艺式农业没有犁耕、没有畜力牵引，生产工具是小刀、斧头、掘棍和锄头之类，即依然主要依靠肌肉的能量来获取食物。但是，园艺农业使人类走出了由采集者到生产者的第一步。由于植物经由人工栽培所引起的变异，人类创造出了自然界没有的新的植物品种，现有的大部分农作物都不是自然界原先就有的。于是，人类由适应自然界走向局部改造自然界之路，这是一场大变化的开端。对这个开端的评价，一些研究者为之欣喜若狂，将之称为“新石器时代革命”，而另一些研究者却为之发愁悲哀，因为人类开始走向意在控制自然界其实是与自然界对立的道路上去了。在园艺农业中，妇女包揽了大部分栽培工作，因其艰辛劳动而受到尊重。园艺农业的最后一种形式为刀耕火种式农业，这种形式在亚热带尤其是在热带的部分地区，仍然比较盛行。对于刀

<sup>①</sup> [美] F. 普洛格、D. C. 贝茨著，吴爱明等译：《文化演进与人类行为》，辽宁人民出版社 1988 年版，第 101、140 页以后。

<sup>②</sup> [美] 马文·哈里斯著，李培茱等译：《文化人类学》，东方出版社 1988 年版，第 73 页。

耕火种的研究，国内也已经有了一些成果。<sup>①</sup>在我做过田野工作的摩哈苴彝村，80年代中后期人们还在局部实行刀耕火种的方式。在这种农业方式中，人们先清理土地，焚烧树木和灌木，灰烬就成了土壤的肥料。然后种上庄稼。每块土地大约使用两年到三年后，弃置一旁，待数年后重新开垦休耕地，这时农夫们迁到其他土地上去种植。园艺农业比采集、狩猎更能有效地开采能源。园艺式农业的效率没有转化为更多的闲暇时间，而是转化为更大的人口密度。而且园艺农业的定居也更加固定。农业、定居习惯和更大的人口密度这三个方面的因素导致社会的更加复杂化。农业是一种群体的劳动，在田野的清理、作物的种植与收获及粮食的储存方面都需要较大规模的协作。伴随着较为复杂的社会关系，特别是此时战争的增多，人类发展出政治制度和政治领导。在多数园艺式农业的群体中，财富区别相差无几或根本就没有。权力差别却存在着。定居有利于大量的发明，如纺织和制陶，这些都是不能直接从自然中采集到的人工创造品。礼品交换成为园艺农业生产者的食物“储存”方式，且群体之间的互赠礼品有助于形成和巩固彼此的联盟。交换既是经济交换，也是各婚姻集团之间的女人交换，二者使人类各群体之间构成的社会结构不断扩大。人类学者发现，正是在园艺种植者中发现了单系血统、世系和氏族。

3. 畜牧业。在畜牧业中，人类改变了对动物的态度，由捕猎变为养殖。由于驯养的关系，人类局部地改变了自然界的动物种类，如驯养出了狗、骡等新的物种。自然界原先具有的品种如猪、牛、羊在人工饲养下也有所变异。畜牧业是对农业的一种补充，专门化的畜牧业是后来产生的。牧人社会的基本经济单位是牧户，部落组织有领导职位，协调社会和经济活动。就社会制度而言，畜牧者多为父系制和从夫居，妇女地位很低下。但也有例外，如西非撒哈拉等地区直到最近都是母系血统，女性地位很高，男人甚至戴起了面纱而妇女却不必遮掩。这个例证表明社会制度并不仅仅由经济类型决定，形成不同文化的因素是复杂的，不是单一的。

4. 精耕农业。在精耕农业中，由于使用牲畜、施放肥料、建造和维护灌溉、农业机械的投入与使用等，单位土地上能量投入增加了，产量也随之提高。由于不再使用土壤的肥分，精耕农业者往往减少甚至在许多情况下废除休耕制。在一些田地中一季接一季地种植同一种作物。精耕农业使土地更加疲劳、使农民更加辛勤，得到的报偿是农作物产量的增长。但在很多情况下生产的收获不及补偿所增加的劳动和资金的投入。使用犁耕一般都是男性的工作，牲畜也归男人占有，妇女的社会地位普遍变低，成为经济生产的配角且被降到

<sup>①</sup> 参见尹绍亭：《人与森林——生态人类学视野中的刀耕火种》绪论，云南教育出版社2000年版。

家务劳动中去了。<sup>①</sup>他们修建灌溉系统，改变河水流向，消灭生态系统中对庄稼不利的动物（如害虫）和植物（如杂草）。自此，人类进一步发展了支配自然界的 worldview。较之园艺农业，精耕农业进一步改变了他们周围的生态系统。同时，精耕农业对社会影响也非常深刻，它把人类带进了复杂社会，随后，人口密度增加、贫富分化、社会分层、贸易增加、手工业者的出现以及宗教组织皆发展起来。

5. 工业。继新石器时代农业革命之后，工业革命给人类带来了更为巨大的变化；但就世界观而言，仅是农业社会的继承。工业化就是人均能源获取量的巨幅增长和机械化，以及生产单位的专业化。这些发展在自然界和社会都促成了剧烈的变动。工业化社会从环境中开发的能源越多，环境受到的变动就越大，这使生态平衡和环境系统受到极大的损害。另外，工业化造成了能源在供养人类时的有效率的巨大损失。工业化时代的人口增长比以前快得多，以至于不得不采用各种与自然界对抗的手段来避免生育。在工业化社会里，财富更加集中，劳动更加专门化，这导致了各种新的社会关系和组织。阶级的鸿沟扩大了，而阶级内部基于文化和种族界限的差异在减弱。工业化带来的日益国际化的经济超越了地域的界限，使世界经济出现了一体化的趋向。

以上五种经济类型，是并置于当今世界的几种经济类型：只是对于一部分地区与民族来说，它们才是先后发展的序列。我们十分强调区分这两种不同的情况。

## 二、交换体系类型

经济人类学对于交换体系的类型是按照经济史学家卡尔·波拉尼的三类交换体制进行划分的，即：互惠交换、再分配交换和市场交换。我们强调如下三点：第一，这三种交换是人类社会经济交往的主要机制，同一个社会可能同时利用全部的三种形式，只不过占主导地位的交换形式不同。第二，这三种交换类型是并存于当今世界上的几种交换类型。第三，这三种交换类型在有些社会中是相继演进的几个阶段，在更多的社会中并没有发展出市场交换的类型，在另一些社会中则没有再分配交换类型。

1. 互惠性交换（reciprocal exchange）。互惠性交换是指双方互惠的商品和

<sup>①</sup> 中国农业社会夫妻关系的理想模式是“你（男）耕田来我（女）织布，我（男）挑水来你（女）烧饭”。男人从事的是重体力劳动，女人从事的轻体力劳动，但女人劳动时间长于男人，故实际劳动量男女是大体相等的。而且回到家里，妇女还要做饭、洗衣服、养孩子。但妇女的地位却低于男人。可见，中国古代社会中的妇女地位的低下并不仅仅是由于性别角色在劳动中所作的贡献的大小，还有其他社会文化原因。

服务的交换。互惠的动机并不是赢利，而是为了社会责任，有些互惠交换还是为了在此过程中赢得声誉。互惠性交换发生在有关联的人之间，用于增强这种纽带。赠礼就是互惠性最名副其实的例子，因为礼物既具有经济价值和意义，又是予受双方关系的象征。在简单社会中，最主要的赠礼机会之一就是结婚，婚姻是互惠性本身的形式。礼物交换的结构和婚姻交换的结构完全吻合，经济交换和亲属关系的交叉重叠只不过是简单社会中亲属群体多重功能性质的一种表现。互惠交换又可以区分为三种形式：一是“概化互惠”（generalized reciprocity），这是不计算所给的东西的价值、也不指明报偿时间的交换，它最经常发生于亲近的亲属，或者在其他方面有非常密切关系的人们当中。这是狩猎社会最普遍的交换形式。如澳大利亚土著猎手杀死一头动物时，动物的肉就在这些猎手的家庭和其他亲属当中分掉。营地中的每个人都得到一份肉，这块肉的大小要依这个人与那些猎手的亲属关系性质而定。最不称心的那部分肉可能由猎手自己保留着。当猎手杀了一头大袋鼠时，就要把左后腿送给他的兄弟，把尾巴送给他父亲的兄弟的儿子，把腰肉和肥肉送给岳父，把肋骨送给他的岳母，把前腿送给父亲的妹妹，把头送给他妻子，把内脏和血留给自己。根据这种安排这个猎手和他的家庭看来很吃亏，但当另一个人杀了另一头袋鼠时，也会轮到他们的份。食物的这种共同享受增强了团体的凝聚力，并保证了每个人都可吃到东西。这也可以说为是保存易腐物品的一种方法。猎手把他的猎获物送人一部分，就得到了将来获得同样数量食物的凭据。这与把钱放到定期存款账户中十分相似。<sup>①</sup> 二是“平衡互惠”（balanced reciprocity），这种互惠在赠送礼品时要求有大约等值的回赠。用于在有相同社会地位的私交不深的人以及正式的贸易伙伴之间。许多园艺和农业社会的劳动交换制度以此为基础。三是“负性互惠”（negative reciprocity）。在这种交换方式中，给人东西的人尽量要在交换中获胜。交换双方有着相对立的利益。负性互惠的极端形式是用暴力拿走某些东西，不极端的形式包括用诡计、欺骗和讨价还价。

在互惠性交换中，交换与其他社会关系紧密地糅和在一起。用莫斯的话说就是“总体赠与”。<sup>②</sup> 所谓“总体赠与”，就是指用于交换的礼物其实是交换双方的总体的社会关系的象征。莫斯认为礼物表达并强化一种社会关系：一件礼物是送礼者和受礼者之间的关系的一种表示，所送的东西就是这种关系的象征，因此，有其物质价值以外的价值。而且礼物建立的或所延续的关系意味着互惠。送礼者与受礼者之间的关系可能是对称的，因此送礼时就同时制造出同

<sup>①</sup> [美] W. A. 哈维兰著，王铭铭等译：《当代人类学》，上海人民出版社 1987 年版，第 454—455 页。

<sup>②</sup> 参见 [法] 马歇尔·莫斯著，凌洁译：《礼物》，上海人民出版社 2002 年版。

样回礼的义务；这种关系也可能是非对称的，送礼者可能居于优势的地位，因此受礼者就被迫用贡品或劳务作为回报，或从属于送礼者。最主要的是，送礼表现并象征着人类社会性的相互依赖。以互惠性交换作为主要交换模式的社会，总是趋向于平等主义。人类学中举世闻名的礼仪性交换的“库拉交易圈”，<sup>①</sup> 是一种互惠性交换，它淋漓尽致地展示了贸易的社会功能。在新几内亚东首之外，有一些岛屿包括特罗布里恩岛，彼此之间贸易兴旺。贸易物品有两类，一类是日常生活用品，另一类是贵重物品，包括手镯和项链，被称为“库拉”物品。这种“库拉”物品很贵重，任何人都不会囤积，因为通过这种特别的交换可以提高声望。为此岛民们乘船过海去别的岛进行交易。来往和交易遵循传统的方式：手镯按逆时针方向从一个岛传到另一个岛，而项链则按顺时针方向运行；只能用项链易手镯或用手镯易项链，任何食物和货币都被认为不能与之等价，因为它们都不存在库拉物品的礼仪属性。只有重要人物才参加库拉交易，也只有最具权势的人才持有最有声望的库拉宝物，因而库拉交易深深地纠缠在声望等级中。库拉交易圈用于巩固刚刚出现的阶层等级制，把各岛上的头面人物联合起来。与此同时，普通日常用品也在这些远征中得以贸易。日常贸易不似库拉交易那般庄重肃穆，也不以类似的目光看待交换货物本身。

2. 再分配交换 (redistributive exchange)。这种交换形式指货物从生产者那里收集到某个中心机构或人物处，然后根据某种目的重新分配到全社会。正是这种集中化表明了社会的分层。这种交换存在着一种组织工作，于是“再分配者”出现了，它显示出协调关系的一种权威，这与人口密度加大、自然资源损耗、战事爆发以及出现阶级和国家等情况有密切关系。再分配的社会总是等级制的。

再分配交换与互惠交换一样，也是在一个有亲属关系和仪式的复杂环境中进行的，这些关系和仪式往往使人看不清交换行为的意义。美国西北海岸和加拿大的土著夸扣特尔人的赠财宴就是一种再分配交换形式。<sup>②</sup> 赠财宴展示了以财富作为达到声望的媒介。在头衔每次传承时，有必要重新认可。通过头衔持有人广邀村民和该头衔的竞争者等参加他举办的盛宴，就可以认可或批准这个头衔。宴会会使食物被鲸吞一空或分发掉；把财物慷慨赠与来宾。另一个典型例证是古代秘鲁的印加帝国，当时城市人口已逾 5 万且大部分不是食物生产者，反而依赖农业经济的剩余产品供养。理论上所有财产均属于国王。再分配

<sup>①</sup> 参见 [英] 马林诺夫斯基著，梁永佳等译：《西太平洋的航海者》，华夏出版社 2002 年版。

<sup>②</sup> 参见 [美] 露丝·本尼迪克特著，何锡章等译：《文化模式》，华夏出版社 1987 年版，第 151 页以后。

执行如下方案：食物生产者可以自留 1/3，其余 2/3 在国家和寺庙之间分。供养专门化的手艺人、僧侣、士兵和城市的官员，也贮藏副产品以防可能出现的饥荒。根据这种分配形式，在个人和团体之间都不进行交换，而是将劳动的一部分产品汇成一个财源，然后又在中央政府指挥下把这些产品按份额分配出去。中国古代的朝贡制度也是再分配交换的一种类型。这种制度“以政权直接介入经济为特征，同时在意识形态上表现了某种对现实社会的特殊扭曲，在宇宙观和政治观念上强调等级性。在这样的社会里，社会劳动是通过权力和支配的运行来实现其改造自然的作用的”。①

3. 市场交换（market exchange）。市场交换是一种与其他社会义务分离的纯粹的商业交易。市场交换体制是欧洲和美洲资本主义经济的特征。生产者把产品送往市场，购买者在那里购买。市场利于把生产各类食物、原材料和具有不同经济贡献的地区联结起来，并把有专门特长的手艺人聚集在一块。

以上三类交换类型中，市场交换属于西方式的契约与利益最大化类型；其余两种则嵌入社会关系中，是大多数社会所采用的交换方式。西方式的市场交换不是人类交换的唯一形式，不足以用来解释非西方的交换。

### 第三节 经济人类学的形式论与实质论

从上述几种经济类型与交换体系类型来看，当代世界各民族的经济观念、经济行为与经济组织等方面存在着极大差异，而西方经济学则是建立在一些非常特殊的关于人们如何使用资源的观念之上，一个中心观念就是“稀缺资源”。由于人的需求多于能够得到的，所以就必须选择，从此得到三个推论：首先，人们的选择是合乎理性的决策，是按照受益最大的原则在不同选择之间权衡的结果。第二，人们力求财富最大化，即用手中所有争取最多收益。第三，人们力求经济化，即用最小成本达到目的。简言之，古典经济理论把利润冲动看成是所有经济交换的幕后推动力。对于这种经济学理论，后来在经济学领域内部，已经有了深刻的反思。反思的目标并不单单是理论和细节，而是“理论所依据的前提”。美国人类学者基辛分析说：

他们也指出经济体系和政治体系如何交织在一起，意识形态如何增强这些结构并加以合理化。他们所问的是“主流”经济学所谓的理论是什么？为什么有这种理论？新古典学派经济学恰恰是一个由跨国公司、世界市场、互相联系的货币制度组成的复杂体系所创造出来用以维持、辩护、

① 王铭铭：《人类学是什么》，北京大学出版社 2002 年版，第 76 页。

解释和预测“该体系本身”的理论。而同样的，古典经济学则是更早期欧洲资本主义可以预测的表达方式。无论其上层结构多么复杂，这些理论的基础都是建立在关于人性的一些前提假设（个人可以做选择以便价值发挥到极大值，也就是说人性贪婪自私）和体系的一些前提假设（市场行为是个人选择的累积产物）之上的。这些关于人性和系统本质的前提构成资本主义的理论基础。马克思主义批评家认为这些并不能作为社会主义经济学的适当基础，也不能作为不受市场原则控制的前资本主义社会的理论基础；他们从不同的前提出发，指出主流经济学理论模型所犯的一般性和特殊性毛病。<sup>①</sup>

“二次”大战后，人类学的视角被引入对于经济发展问题的分析之中。社会科学们普遍认识到，决定经济发展的不仅是经济因素，还包括社会文化体系中的其他许多非经济因素。首先，各地区所特有的文化特质和文化传统造成了地区间具体经济形式的差异；其次，文化传统决定经济按照何种方式发展。结论便是：经济发展的最后动力在经济体系之外。

经济人类学所讨论的重要问题之一是西方的经济原则是否适用于非西方经济制度，对这个问题的不同回答形成了经济人类学的形式论和实质论。经济人类学的形式论（formalism）认为西方现代经济学理论研究的是资源、分配、积累的方式，这些问题具有普遍性意义，能够应用于所有社会，西方与非西方的区别只具有形式上的意义。实质论（substantialism）认为以利润为主要动机的市场经济与以不为营利而进行的商品交换是有实质不同的，不能将市场经济理论用于这些民族的经济研究。经济学的基本模型和稀缺性、经济化、分配法、极化等概念只适用于市场交换的体系。用这套术语来讨论部落经济等于用基于市场的概念套在不同种类的社会制度上，这不是程度的不同，而是稀有物品本质的不同。实质论者主张应该有一套建立在不同生计手段的组织方式与交换方式之上的比较经济学。

第一节我们已经说到，经济人类学的问题意识之一是：经济制度到底是不是与其他文化制度相联系。人类学者认为这种联系是必然的。在任何特定的经济体系中，如果看不到文化对如何满足需求以及何时满足需求所起的支配作用，那么，经济过程就无从解释了。有的学者认为经济决策的理性未必是从最小获取最大，其实理性无非是依据某个价值体系的判断而在各种可行行为中进行选择。因此，如果荣耀感和友好感比物质收益重要，那么人们就可能“理

<sup>①</sup> [美] R. M. 基辛著，甘华鸣等译：《文化·社会·个人》，辽宁人民出版社 1988 年版，第 314—315 页。

智地”放弃利润，甚至浪费财富而追求真正的需要，这也是一种理性。还有学者认为人们并不是每天都用利润来校正自己的经济活动，相反，人们往往日复一日地干着他们总在干的事，除非是有了什么不满的理由才有所改变。这才是经济理性的本质，而不是“最大化”。经济决策的理性必须包含对环境的考虑，并不总是选择最好和代价最小的决定，而是挑选所处环境下最可行的决定。就经济机构而言，举市场为例，有些地方专营买卖，有些地方除了交换产品，还有其他目的，如走亲访友、参加仪式、操办婚事等。<sup>①</sup> 这些差异说明西方经济理论不具有全人类的普遍性。因为它只概括了人类一部分社会的经济现实和一部分人的观念，而不代表大多数社会的社会经济现实和大多数人的观念。<sup>②</sup> 当然我们也承认，在全球化与世界经济一体化的背景下，非西方的经济制度会受到西方经济理念的影响；但这种影响并不会使非西方完全放弃原先的价值观念而采用西方的观念体系，而只是部分地吸取西方的经济特别是技术方面的成果，而更多地保留其对于经济制度的价值体系。

在这里，我们还需要讨论一下经济全球化的问题。全球化概念的核心是资本主义全球化，其渊源可以上溯到“二战”后到20世纪60年代盛行的现代化理论，随后依次是依赖理论和世界体系论。这些理论的重点是以资本主义经济体系为中心，来讨论所谓现代化、未开放国家对发达国家的依赖以及资本主义经济的世界体系。依赖理论产生于20世纪60年代，桑托斯认为，某些国家的经济受到另一些国家发展和扩张的制约，依赖国的扩张和自立仅为优势国扩张的反映。弗兰克则认为低度发展地区的经济是一种核心与边陲结构的整合，低度发展不是过去曾有过的现象，发达国家在其未开发时期并未出现低度发展的阶段。低度发展国家的发展停滞状态，主要来自于资本主义世界体系结构建立的依赖关系。因此惟有摆脱其对已发展国家的过分依赖，其经济才有起飞的可能。英国的生产方式论检讨了20世纪70年代盛行的由弗兰克等人提出的“依附理论”，朗诺曼认为弗兰克的结构依赖模式理论根源于现代化理论，忽略了对未开发地区的研究。其主要弱点在于立论的基础是资本主义的市场经济，以此将核心和边陲的关系垂直化，忽略了非资本主义与资本主义共存的情形。发达国家的殖民主义和帝国主义并非边陲国家变迁的主要力量，边陲国家也不是单纯的依赖者，他们有自己的社会文化。沃勒斯坦则提出世界体系论。认为资本主义的世界经济体系基本上是一个以经济为实体而包含着世界性的区

<sup>①</sup> 参见〔美〕施坚雅著，史建云等译：《中国农村的市场和社会结构》，中国社会科学出版社1998年版。

<sup>②</sup> 另一方面，西方经济理论也因为一些学者将视野扩大到更为广阔的非西方社会，而在实践中不断改变了原先的理论。

域分工，各地区都履行着不同的经济角色。也就是说，在资本主义之下，很自然就会产生出世界体系内的“核心”、“半边陲”、“边陲”三种等级。因为国家小于经济整体，因此，政治应视为是经济分工的反映。只有将国家置于世界经济体系的脉络中，才能了解各种政治和文化力量对该国的影响。这个体系的本质是不平等的。弗兰克于1998年又发表了著名的新世界体系观点。他通过对15—19世纪全球经济的分析，特别是白银的流动，认为早在所谓的资本主义世界体系于19世纪产生之前，已经存在着以亚洲为中心的世界经济体系。至少到1800年为止，亚洲，尤其是中国一直在世界经济中居于支配地位。中国堪称“中央大国”。后来西方资本主义世界经济体系的形成和发展，是站在亚洲的肩膀上实现的。这一观点挑战了前述几种理论的欧洲中心说，也检讨了他自己的依附理论，从一种更宽广的视野来理解世界中心的转移和全球化。<sup>①</sup>从这些既是理论的论争同时也是学科的历史进展中，我们所领悟到的还是“导言”中所提出的理念：“地球无边缘！”地球本来就是一个圆形的球体，她没有边缘，又到哪里能够找到中心呢？文化与经济也同样。开头人们（包括理论家们）总是以自我为中心去看问题，批评者也同样是站在另一个自我中心的立场上，而当两三个自我中心理论被消除以后，再出现中心论其威势就不那么剧烈了。只要文化中心主义被消除，人类终归会走上也正在走上相互理解、相互尊重的“各美其美、美人之美、美美与共、天下大同”<sup>②</sup>道路。

综上所述，我们概括出如下几点提要性认识：

第一，世界各民族的经济体制存在着差别，是由于地理环境、自然资源进而由于生产方式不同而产生的差异，这种差异亦导致经济类型与交换体系类型的不同。

第二，以工业化（乃至后工业化）和市场交换为特征的西方经济类型只是全人类众多经济类型与交换类型中的一种，并不是全人类共同的类型，因此，由西方经济类型与交换类型概括出来的理论不具有全人类的普遍适应性。

第三，西方经济类型及交换类型与非西方经济类型及交换类型并置于当代世界范围内，它们都存在于20世纪和21世纪，非西方类型不是西方类型的过去。将非西方类型看做西方类型的过去，是欧洲中心主义的看法，是将西方历史发展道路强加给非西方社会的表现。以为非西方一定要完全走西方的经济文化发展道路，这是单线进化论的一种“猜想”。

<sup>①</sup> 转引自庄孔韶主编：《人类学通论》，山西教育出版社2002年版，第113—117页。

<sup>②</sup> 费孝通：《在“二十世纪人类的生存与发展国际人类学学术研讨会”上的讲话》，载《21世纪人类的生存发展》国际会议筹委会编印：《论文汇编（一）》（内部资料），2000年。

第四，在当代全球化和世界经济一体化的过程中，非西方的经济类型和交换类型无疑会受到西方经济文化的巨大影响，这是由于西方国家所执行的殖民政策和军事侵略政策所造成，一些第三世界国家需要利用现代化的策略谋求自己的发展与生存。然而，即使在西方经济及科学技术具有优势乃至军事压力之下，非西方社会的经济模式也不会变成与西方社会完全相同的经济模式，而必然保存着自己民族文化刻在经济模式上的烙印。

第五，西方社会经济类型在与非西方社会经济类型交流的过程中，也从对方吸取了某种东西进而发展了现代的经济理论，从而认识到无论是利己或利他、竞争或合作、消费或交换，都在相当程度上受到社会关系和价值体系的塑造。“美国人已开始从自己的繁荣中学到痛苦的教训，‘生活水准’最好是根据人际关系来定义，而不是根据财富和机器来定义。”<sup>①</sup>

第六，在一个社会中，经济类型与交换类型是“多重文化时空叠合”<sup>②</sup>的，多数社会（除一些采集狩猎社会外）都同时存在着多种经济类型与交换类型，即使西方社会也是如此。市场交换和工业化、后工业化只是一些发达国家的主导类型，故仅以市场交换为中心来概括并进行理论建构本身也是一个不够全面、不够准确的观察。

第七，人类学的视角需要纵观全部人类历史，亦需要横扫全人类各种社会。经济人类学的目的不是仅从西方经济的视角去看这种理论到底是不是具有普适性，也不仅仅是从非西方社会提升出某种理论去反思西方经济理论（虽然这也是必要的），而是进行跨文化的比较研究，借各民族不同的创造经验提升出新的理论，进而概括出真正意义上的而不是西方中心主义的一般规律，这是经济人类学须臾不能离之的真正目标。

#### 第四节 生态人类学

生态学是研究生物与环境之间相互关系的科学，它是运用整体观的方法，研究一个有生命的系统在一定的环境条件下，如何表现生命的形态和功能。将生态学的观点应用于人类学，就形成生态人类学，它应当属于经济人类学的分支学科。生态人类学研究人类与环境之间的相互关系，这是对人类学过去偏倚以文化解释文化方法的矫正。第一章已经说到，生态人类学的创始人是美国人类学家斯图尔德。生态人类学并不是某种形式的环境决定论，而是认为文化与

<sup>①</sup> [美] R. M. 基辛著，甘华鸣等译：《文化·社会·个人》，辽宁人民出版社 1988 年版，第 315 页。

<sup>②</sup> 参阅第九章第三节。

环境之间存在着一种动态的富有创造力的关系。一方面环境影响着人类的生产，一个社会的劳动类型在很大程度上依赖于可供利用的资源的性质，而劳动类型也会对其他社会制度，包括居住法则、血统、村社规模和位置等方面产生强烈的影响；另一方面，文化对环境影响也十分巨大，通过文化可以认识资源（环境的关键部分是资源），通过人类历史文化衍生的技术可以获取资源。

生态人类学在其理论的形成与发展过程中，存在着从单向决定论向双向互动论的发展过程。早期的学者对人类与环境之间关系的认识存在着决定论的倾向。首先是环境决定论，认为文化形式的外观及进化，主要是由环境的影响所造成。环境决定论的观点之一是气候对个性和智力的影响决定了人们的其他方面，尤其对政体和宗教的影响特别突出。其思想渊源可追溯到“轴心时代”。古希腊柏拉图和亚里士多德将气候与政体相提并论，认为希腊的温暖气候孕育了民主政体；专制政体诞生于热带，因为生活在热带的人们性情暴戾；寒冷地区不存在任何政体形式，因为人们拙于思想与工艺，所以更长期处于自由闲散状态。18世纪孟德斯鸠又将这种推理用于宗教，说炎热产生倦怠，会出现服从性的宗教，如印度佛教。产生于寒冷地区的宗教则有攻击性。中国古代也有南北地域文化差异由不同气候环境决定的观点。19世纪及20世纪早期，德国的地理学家拉策尔（F. Ratzel）认为进步产生于强风暴雨之区，因为那些地区常有丧失生命财产的危险，加强了其生存竞争的能力。弗罗贝纽斯将其运用于民族学研究中来，以单一的环境因素做涵盖性的推论，认为文化是由环境所造成。如热带区产生爪哇文化，北极地区产生爱斯基摩文化，高原区则产生印第安人文化。20世纪的亨廷顿（E. Huntington）继续这种推论，提出宗教的最高形式存在于温带，因为温带更有利于人们进行智力活动。<sup>①</sup>这些理论多具有表层直观的性质，是由一种单线的研究方法所导致的。

由反思环境决定论而提出的新看法是文化决定论，但并未走向极端，而是认为地理环境并没有造成人类的文化，而只是设定了某种文化现象能够发生的界限而已，是一种限制性或选择性的因素。20世纪20~30年代，博厄斯学派认为历史、社会及生物因素对于文化的解释至少具有同等的重要性。环境对文化的影响限于引起原有的文化形式中的某些个性，而刺激所朝的方向则由历史因素来决定。他们也承认文化区和自然区间的普遍关系，但是却把环境视为消极因素。如克鲁伯对美国玉米种植的研究，发现由东到西120天无冻霜线是玉米适宜生长地区的北线，但有些地区并未出现玉米种植及其相关的文化现象，故环境因素显得并不十分重要。克鲁伯认为一种文化现象的直接原因是其他的文化现象，正如涂尔干认为一种社会事实只能用另一种社会事实去解释一样。

<sup>①</sup> 参阅庄孔韶主编：《人类学通论》，山西教育出版社2002年版，第126—127页。

20世纪30年代斯图尔德将生态学的方法引入人类学的研究，开辟了又一个新的研究视野和研究方法。文化生态学探讨环境、技术以及人类行为等因素的系统互动关系，以社会科学的方法分析特定社会在特定环境条件下的适应与变迁过程。斯图尔德在《文化变迁的理论》(1955)中通过对美国西部印第安人——派尤特、肖肖尼等狩猎采集人群的研究，揭示了物理环境、开发环境的文化工具以及社会政治结构等相关特质之间的一般关系。斯图尔德注重解释环境资源、利用环境资源的工具与知识（技术）、使技术与资源结合的工作组织三者之间的互动关系。肖肖尼人的例证可以说明环境资源对生产技术、劳动类型（人们的行为模式）和其他制度文化的影响：

美国西部高原半沙漠区的肖肖尼人所居地区，夏天酷热干燥，冬天寒冷积雪。环境的主要资源是分布稀少的动物和野生根块果实。他们的工具是弓箭、篮状容器和削尖的掘棍。他们属于游动民族，不管春夏秋冬，主要的居住场所就是艾灌丛形成的挡风处。每年春天，冬季营地解体，分解为由2~4个家庭组成的小型搜寻群体。他们捕猎野兔和偶尔出没的鹿，妇女们则搜寻早生的植物。大型群体在此行不通，因为该地区过于贫瘠，无法在任何一处地方养活许多人。秋季最为关键，肖肖尼人去长满矮松树的山坡上采集大量松果，然后将之贮藏在山下的地窖里。在某座山采松果的人然后就组成附近的冬营群体，大概有10~15户人家。贮存的松果和偶尔的猎物将维持他们冬天的生活。

肖肖尼人的自然资源以及开发这些资源的工具，导致他们个体化的经济活动。妇女的职责是采集草籽、野果之类，这些工作只需一个人劳动，或许再有一个人为伴；收获松果以核心家庭为单位来完成。大多数男人的狩猎，都是单枪匹马追踪或潜随，因为除羚羊之外，并无成群结队的动物。大规模集体捕猎的唯一机会就是偶尔驱赶羚羊群和野兔群。这种围猎每两年换一处地方进行，因为一次干净利落的驱杀可以剿灭当地10年内繁殖起来的羚羊群的大部分。

肖肖尼人缺乏稳定、多家庭的地方群体，也缺乏超出搜寻群体年长男子的简单领导之外的政治结合形式。没有村庄，没有据有领土的群落，也没有首领。此种状况的原因就在于他们的环境开发系统。首先，野生食物的贫乏分布要求人口分布相应稀少。其次，大多数经济活动只要求个体劳动。最后，许多人共居一起的唯一时期是冬季，但同一些人并不是年年在一起过冬。此事缘由很简单，任何一处树丛中的松果3年之内是长不出第二批的，如此一来，上年冬居村的各个组成家庭就四散到更好的树丛旁。冬居村的地点不断变动，每年都是不同的人群居住在一起。在这种情形下，领导类型是即景式的，社会群体弱小且飘移不定，组成上经常更动。简单的肖肖尼技术与贫瘠的资源倾向于个体化的工作类型，并且反映在不定形的个体化的社会系统中。确实，劳动群

体、政治单位和亲属在肖肖尼人中都是同一个。<sup>①</sup>

生态环境和社会系统间相互交换、相互影响的直接性，以及技术在此过程中的显著作用，表明生态是社会变迁的重要因素。但另一方面，环境因素的影响也会随着整个社会系统日趋复杂而减弱。更先进的技术将跨越环境的约束，虽然社会集团仍然是由过去铸造而成的，但劳动对自然的依赖将日趋减少。社会变迁受到超越自然限制的影响。因而，人类和自然之关系，就不是如动物那般的被动地适应和调整，文化因素对于环境改造的重要性十分巨大。现代国家组织起巨大的人力物力资源对环境的大规模改造的例证举不胜举。

生态人类学的研究意义很重要的一个方面，在于对西方与非西方现代化过程中过度发展经济的一种反向思考。人类在采集狩猎社会的生活方式限制了人口的增长，他们的数量必须与他们所依存的动物、植物种类的数量成比例。这种适应策略——低能源需求、广泛的资源基础、有控制的人口的混合结果是采集狩猎者对环境干预很少。他们的生态系统显示出一种均衡状态，他们的资源基础也能持久不受到威胁。当精耕农业发展起来后，灌溉和用牧畜耕地等新农业技术的使用导致了人口的进一步增长，每一种新技术的发展最终都以更多的人口的形式表现出来，对更多食物的需求促使他们用更大的努力去获取更大的收成。因此，他们开始重新塑造他们的环境——开凿运河、种植作物、消灭虫害等。他们封闭在为保存自身的斗争中，却不知他们已破坏了生态系统的平衡。现代工业化的一个结果是我们对自然环境的大规模改造。在这个社会里，自然界的相当一部分现在已成为人造产物。我们对环境的重新塑造有很多是破坏性的，这种改造是我们持续扩大消耗能源的一种丑陋的副产品。陆地由于一片片采矿而被钻出一个个孔洞，海滩被溢出的油所吞噬，鱼儿被来自核电厂的热能污染所杀死。这些就是对能源持续增长的需要所造成的直接后果。此外，消耗能源的机器每天都将成千上万吨的废物倾泄进我们的空气和水里。我们为什么需要这么多的能源，部分是因为我们人口的增长，但也是因为工业社会在使用能源方面没有效率。<sup>②</sup>而且，大量的能源都消耗在非食物生产活动上面，特别是战争的现代化，例如两次世界大战，不但消耗了大量的能源，而且给人类带来极大的灾难。我们这种自以为聪明、善于计划的动物并不能在实施计划之前预见我们行动的全部后果。

<sup>①</sup> 参见〔美〕罗伯特·F. 墨菲著，王卓君等译：《文化与社会人类学引论》，商务印书馆1991年版，第151—153页。

<sup>②</sup> 参阅〔美〕F. 普洛格、D.G. 贝茨著，吴爱明等译：《文化演进与人类行为》，辽宁人民出版社1988年版，第138、266页。

## 【阅读与思考】

## 摩哈苴与周城的市场

摩哈苴的市场结构如下表：

序号	十二地支	街子名称	地 点	赶街日期	与本村距离	备注
1	子	鼠街	景东安定	鼠日	9 小时路程	
2	丑	牛街	弥渡地界	牛日	8 小时路程	
3	寅	虎街	南涧县地界	虎日	去南华路过	偶尔赶，人较少
4	寅	寅街	小村村民委员会河底	猴日、虎日	24 里	
5	卯	兔街	免街乡政府所在地	兔日、鸡日	4 小时路程	
6	辰	龙街	五顶山草盖	龙日	70 里	街面 400 人左右
7	午	马街	马街乡政府所在地	马日	6 小时路程	
8	未	羊街	马街公社关上羊街	羊日	4 小时路程	街面 200—250 人，已停街。
9	申	猴街	马街公社罗波大臥江边	猴日	65 里	街面 200—300 人
10	戌、辰	狗龙街	弥渡地界	狗日、龙日	8 小时路程	
11		五顶山街	五顶山供销社在此	逢五、逢十赶街	8 小时路程	
12		消地街	楚雄		120 里	仅商贩往来
13		小寅街 <sup>①</sup>	彭家村	鸡日、兔日	1.5 小时路程	
14		杨梅街	戈瓦村	农历 4 月 16 日	30 里	
15		端午街	摩哈苴村	端午日	0 距离	
16		秋街 <sup>②</sup>	寅街所在地	每年立秋日	24 里	此为大街 <sup>③</sup>

① 彭家村的小寅街是比照寅街的规模较小而命名，并非十二地支中的称谓。

② 秋街为立秋日那天的街子。

③ 大街异常热闹，不但本地赶街人数众多，而且景东县、祥云县、大理市、弥渡县、楚雄市等商人都来赶街。

续表

序号	十二地支	街子名称	地 点	赶街日期	与本村距离	备 注
17		秋街 2: 秀水塘街	秀水塘	立秋日	40 里	此为大街
18		中秋街	寅街所在地	农历八月十五	24 里	此为大街
19		火把节街	寅街所在地	农历六月廿四	24 里	此为大街

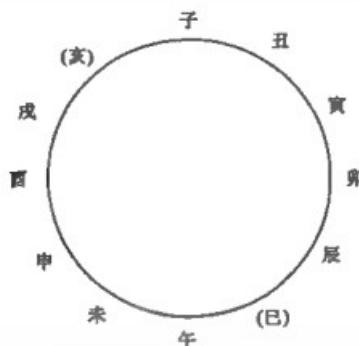
摩哈苴及其四邻共有 19 个街子，就空间分布而言，摩哈苴市场呈片面的不均匀分布状态，街子有远有近，并不构成施坚雅在四川某些地区调查所得出的正六边形的理想形态，甚至在理论上也不构成六边形。这并不是因为地形的影响，山势在高山地区的摩哈苴与在平原地区的村庄的意义是不同的，它并不构成南华地区街子设置的实质性阻隔。摩哈苴的 19 个街子可以分为三类：第一类是本村的街子，即每年一次的端午街。端午街为摩哈苴村民委员会的干部们为赶上改革开放的大潮而于 2001 年人为设置的。他们在本村设立街子意在表明村委会在改革开放大潮中搞市场经济的实绩，这项实绩应该引起乡领导的重视，以便能够将村公所的旧房子翻建。<sup>①</sup> 这个街子设在 2200 多米的高山之上，没有传统市场的基础，其规模很小。每逢街期，白天除了一些小商品的零售以外，几乎没有任何市场的功能；晚上则有邻近几个村庄中的一些青年人来跳舞。<sup>②</sup> 第二类是距离在 50 里（25 公里）之内的街子，这些街子当天皆可以赶个来回。这有寅街、小寅街、兔街、马街、羊街、杨梅街。第三类是超过 50 里的街子，有鼠街、牛街、龙街、猴街、狗龙街、五顶山街、消地街等。这些街子大多是商贾往来之地，摩哈苴人去得少。在所有这三类街子中，只有一个街子即寅街对于摩哈苴具有基本意义，它是摩哈苴人最基本、最经常的日常交换实践活动所在地。农户在这些街子上出售土特产品，如水果、茶，购回盐、烟、香纸等物。兔街因为是乡政府所在地，有时摩哈苴人也顺便去赶街，但其重要性与寅街不可同日而语。其余的街子摩哈苴人很少去赶，有的人毕生去过屈指可数的几次。这些街子对于摩哈苴人的意义在于：或者是满足村庄的局部特殊需要，如购买某些特殊的商品；或者是满足村庄

<sup>①</sup> 我自 1995 年至 2004 年对摩哈苴村的跟踪研究中，村公所的房子一直没有新建。该房完全为木结构，无砖无瓦，平时房内非常潮湿。我睡的被子是湿的，房内虱子、跳蚤、老鼠极多，老鼠晚上甚至肆无忌惮地从我的脸上经过。

<sup>②</sup> 跳歌为彝族青年男女的歌舞娱乐活动。

内局部人的特殊需要，如端午街和秀水塘街主要是满足青年跳舞的需要。

就时间分布而言，摩哈苴周围的19个街子按地支记日的街子有9个：鼠街、牛街、虎街、兔街、龙街、马街、羊街、猴街、狗街。虎日、龙日和猴日皆有两处街子可赶。鸡日虽无街子，但兔街逢兔、鸡两日开街弥补了此不足，彭家村的小寅街也可补之。十二地支中只有猪日和蛇日轮空。这些街子形成了时间上的循环圈。如图所示：



另外以节日名街（端午街、立秋街、中秋街、火把节街、杨梅街）的5个街子也可以看做是市场结构的时间性原则。端午街上面说到，规模很小；而杨梅街则以梅子成熟的季节命名，也是一个小节日，且戈瓦村地处偏僻，故其规模亦很小。其他三个重大节日街都是大街。

周城的市场结构如下表：

序号	街子名称	地 点	赶街日期	与本村距离	功 能
1	龙街	喜洲镇作邑乡	初二、初九、十六、二十三		买卖大牲畜、木料
2	狗街				买卖大牲畜、木料
3	大理街	大理古城	初二、初九、十六、二十三		买卖大牲畜
4	上关街	上关村			

续表

序号	街子名称	地 点	赶街日期	与本村距离	功 能
5	三月街	大理古城	三月十五至三月二十四		买卖大牲畜
6	沙坪街	沙坪	星期一		
7	沙坝街	沙坝	星期三		
8	凤仪街	凤仪	逢五、十、十五、二十、二十五、三十		很少赶
9	右所街	洱源右所	星期五		买卖大牲畜
10	牛街		星期三		很少赶
11	洱源街	洱源县城	星期天		
12	海东街	海东	逢五		
13	渔潭街		八月十五		买卖大牲畜
14	湾桥街	湾桥			
15	银桥街	银桥			
16	喜洲街	喜洲镇	天天街		
17	江尾街	江尾	星期六		
18	小街子	周城北广场	天天街	0 距离	
19	南广场	周城南广场	火把节、本主节等	0 距离	

周城及其四邻的街子与摩哈苴相同，亦是 19 个，但是这些街子与摩哈苴相比，却呈现出很大差异：

第一，周城的村内街有两个。一是“小街子”，二是“南广场”。摩哈苴俭朴的日常生活依靠自给自足以及村内互惠性交换解决，而周城人较为富裕，分工亦较细密，他们的日常生活需求亦依靠村内解决，但却不是自给自足与互惠交换的方式，而是依靠村内“小街子”的集市交换。周城的村内街最重要的是“小街子”，位于村中心的两棵大青树下，周围为固定的小百货商店，中间为蔬菜鱼肉水果市场，每天的交易额近 3 万元。现在已经成为每日街，从早到晚经营。周城村内的“南广场”为节日街，每逢火把节、本主节等重大节日，周城村民委员会都要在这里开辟出商品展销市场，国内外商户都有到来。

第二，周城四邻的 17 个街子都是村民们日常交换活动的范围。由于

214国道穿村而过，大丽路（大理—丽江）亦经过周城的田地，加之傍近著名旅游景点蝴蝶泉，周城交通发达，村民们在村外的交换活动的交通工具都是汽车，一百多公里的范围之内可以一天来回。由于周城扎染手工业、旅游业及其他第二产业、第三产业发达，市场交换活动就成为他们的重要活动，这些街子就是他们日常的商业实践所至之地。周城一些村民往往每天早上八九点钟几家合租一辆电毛驴（电动三轮车），带上自己要出售的扎染或其他物品去赶街。或者花上几元钱搭乘从洱源至下关途经周城的长途车去赶街。不仅如此，周城村民还有远赴几百公里以外的丽江、剑川、鹤庆等地从事商业实践活动。

第三，周城的街子周期密集。除牛街、龙街、狗街外，周城四边的街已经不以十二地支日命名，这是与赶街日期不按12天轮回相伴而生的文化现象。各街子赶街时间的密集度亦有增加，有的已经成为“天天街”。就每月的赶街日期来看，17个街子占领了每月的初二、初五、初九、初十、十五、十六、二十、二十三、二十五、三十，共10天；就每星期可赶街数来看，有星期一、星期三、星期五、星期六、星期天，共5天。这二者合在一起，就形成当地人所说的“天天有街赶”的局面。不仅如此，有时一天有几个街可赶：如逢初二、初九、十六、二十三诸日，可赶大理街和龙街；而逢五、十五、二十五可赶凤仪街和海东街，逢星期三又可赶沙坝街和牛街。喜洲街则为“天天街”。

第四，周城周边的街子并不按六角形设街子，而是设在地域性的政治经济中心：有的是乡镇所在地，如银桥街、湾桥街、喜洲街等；有的是县市政府所在地，如大理街、三月街、洱源街等。

在田野工作期间，我还观察到另外一个现象：摩哈苴和周城虽然各自具有19个街子，但每一个具体的街子对于地域社会内部的村庄上的人们的重要性并不是等同的，只有少数几个街子才是他们的实践所至之地，而在这些少数几个街子中，又只有一个街子是最重要的、最经常的、赶街频率最高的街子，这一个街子具有最基本的意义，且与其他街子具有性质上的不同。在摩哈苴，这个街子就是寅街；在周城，则是小街子。于此，我们区分开两种不同性质的市场：我们将关乎地域社会内部大部分人的日常交换实践活动的市场称为“核心市场”，例如摩哈苴的村外市场“寅街”和周城的村内市场中的“小街子”。我们将关乎地域社会其他需要而进行交换的市场称为“外围市场”，例如摩哈苴除寅街以外的其他街子，包括村内市场端午街。周城除小街子以外的其他街，包括村内市场南广场。核心市场对于两个村庄的重要性竟然可以达到如下的程度：如果交换的需要量增加，他们不是通过赶其他街子（即使这种街子距离本村较近）的方式

解决这种矛盾，而是采取增加核心市场街期的方式来解决问题。寅街在传统社会里，只是寅日赶街。自20世纪80年代开街以后，由于交换增多，就改为逢猴、虎两天赶街。周城的小街子在传统社会中并不天天开街，后来随着交换需要量增多也只是每天下午开街两个小时左右，现在则是每天从早上到晚上都可以进行交换。

在讨论核心市场的时候，我们从不同的视角分别看到两种情况：当我们从所处空间位置去看核心市场的意义时，有的在外，如摩哈苴，有的在村内，如周城。二者所构成的社会关系是不相同的。摩哈苴所代表的传统社会中的核心市场在外，周城所代表的从传统到现代的社会转型过程中的核心市场则在村内。当我们从“自足性”去看核心市场的意义时，有的村庄是依靠核心市场满足自足性的，如周城；有的村庄则不是依靠核心市场而是依靠互惠性交换满足自足性的，如摩哈苴。摩哈苴的互惠性交换对于地域社会的在交换领域内的自足性是最根本的，而核心市场寅街却在满足“自足性”上不具有重要意义；周城则相反，互惠性交换被核心市场小街子削弱，小街子对于满足“自足性”具有根本性意义。“交换”并不都表现为市场，必须区分开“生存”和“发展”两种不同的情况来对“交换”进行观察进而认识核心市场的意义。在一个自足性的社会里，交换表现为互惠性交换。这种互惠性交换已经在“生存”的意义上满足了地域社会内部人们的基本需要。市场交换的实践活动并不是发挥满足人们的日常的物质和精神文化的最基本需要的功能，而是发挥着满足在基本需要之上的“提高了需要”的功能。如果某人想得到地域内没有的一种新奇的食物或用物，他就通过市场购买得到这种东西，这种东西属于基本需要之外的奢侈品。而另外一个人又模仿这第一个带回新奇物的人而走出地域社会进行市场交换。此种交换已经越出了“生存”需要的范围而进入了“发展”需要的范围。然而，情况还不仅仅如此：如果某人从村外交换到了一种村内本来可以生产的东西，但由于他交换这种东西的价值（社会必要劳动时间）要少于村内生产这种东西所需要的价值（社会必要劳动时间），那么他用交换的手段就较之生产的手段更为“上算”，于是，他就致力于从事这种“上算”的交换活动而不再生产他本来可以生产的这种东西。在这种情况下，事情也同样会发生变化：人类为了“发展”自身的需要而选择市场交换，不选择仅仅是为了“生存”需要的自给自足方式。由于村庄以及市场在地理上的稳定性特点，这反过来促进村庄依赖于它，并促进村庄之间出现分工专门化程度的提高或技术专门化程度的提高。某一农户对某一种农产品有着专门的兴趣和技术，便使他愿意多种植这种农产品乃至专门种植这种农产品进行市场交换以换回他需要的物

品。摩哈苴人在寅街进行交换的正是摩哈苴村可以生产但出于经济上“上算”的考虑而不愿生产的东西。

于是，两个村庄便显示出一个重要区别：对于摩哈苴人来说，即使寅街不存在，他们也可以依靠村内的互惠性交换达到一种“自足性”。<sup>①</sup>而对于周城，如果没有村内的小街子，则不能满足日常生活的基本需要。这是由于周城村民分工的专门化，不生产粮食的村民，则需要依靠村内小街子的交换取得粮食维持生存。因此，核心市场（小街子）的交换对于周城人的生存来说是必需的、日常的实践活动。这与寅街对于摩哈苴人的生存来说并非必需的、也不是每日进行的日常实践活动是不相同的。在这里，我们便导出了一个结论：村外市场对于地域社会的构成不具有重要意义，村内市场对于地域社会的构成具有重要意义。

在摩哈苴和周城，外围市场的功能并不是满足日常生活需要，而是满足某种特殊的需要，这些需要是人类“发展”的需要，是作为丰富生活、点缀生活而存在的。少数几个被摩哈苴人偶尔光顾的如秀水塘街，只是在每年的立秋这一日摩哈苴的年轻人到那里去跳歌。<sup>②</sup>而且这一类的街子并不是所有的村民都会光顾，它只属于一部分村民。周城的其他18个街子也是满足其他各种“发展”需要的。例如，赶沙坪街是为了买蚕豆与苞谷，因为沙坪生产蚕豆，价格便宜；赶喜洲镇则是为了购买日用品，因为喜洲是镇政府所在地，日用百货品种多样，价格便宜；赶大理街、三月街是为了买卖大牲畜，因为此时的价格与品种都有利于周城村民；如此等等。交换在这里已经不仅仅是生存的需要，而是在利益最大化的谋算下为达到致富的目的。这种活动是一种个体的活动，是村庄与外界的一种联系。

在从传统到现代的社会转型过程中，核心市场与外围市场存在着两个不同的趋势：核心市场存在着“内敛”的趋势，外围市场存在着“外扩”的趋势。摩哈苴在村委会旁边的一块小广场边，也有着聚敛几家小商店的趋势。摩哈苴在2004年已有8家只有一间土房子的小商品店，这是方便村民购物的，在这片空地上就有三间这样的商店。将来很可能在摩哈苴

<sup>①</sup> 在这里需要提及的是盐巴问题。摩哈苴不生产盐巴，这就需要交换方能满足日常生活，但盐巴的交换亦可通过村外的互惠性交换完成而不一定通过市场完成。

<sup>②</sup> 因为秀水塘街严格来说并不存在我们平时所说的那种类似街面的东西，它是一片平坦的开阔地，可以构成十几个大型的跳歌场。秋街的那一天，骡马市场设在周围山上的稀疏的小树林中，平缓地区全部是青年男女的活动之地。那里场面开阔，男女青年跳歌队伍庞大，而且社会习俗还允许当天晚上男女青年可以躲在周围的树林中谈情说爱不回家。

11个村落之间在这里形成一个类似周城的小集市，以部分替代每6天就要花上一天时间下山赶一次寅街之苦。<sup>①</sup> 这也可以说明内敛最终的趋向是在村内的一般性趋势。摩哈苴外扩倾向目前只限于何平、张新荣、何正安等几个生意人，他们最远的可以到缅甸、泰国做生意。周城的内敛已经完成，标志是他们建立了小街子。他们的外扩倾向正向全球化发展。周城火把节的对外宣传的力度，周城的神话传说在互联网上登载，<sup>②</sup> 周城人的扎染生意已经做到了日本、美国、加拿大、澳大利亚等国家，都可以说明这种趋势。

**思考：**美国人类学家施坚雅在《中国农村的市场和社会结构》中建构了一种市场理论，他将一个村庄与周围6个乃至18个市场均等地联结起来，构成了正六边形的结构体系，据此认为中国农村的社会生活不在村庄而在市场圈之内，中国农民生活的所谓自给自足的社会不是村庄而是基层市场社区。他说：“在这类重要的复杂社会中，市场结构必然会形成地方性的社会组织，并为使大量农民社区结合成单一的社会体系，即完整的社会，提供一种重要模式。”<sup>③</sup> 请你结合摩哈苴和周城的市场材料检验施坚雅的理论。

① 由于摩哈苴属于高山村庄，将村内的小广场完全替代寅街的功能是不能做到的。

② 朝珠花的传说和本主杜朝选的故事在互联网上都有登载。

③ [美] 施坚雅著，史建云等译：《中国农村的市场和社会结构》，中国社会科学出版社1988年版，第1页。

## 第七章 政治组织与社会控制

政治人类学是社会人类学的分支学科，它研究人类社会的政治组织、权力与威望以及政治过程等问题。政治组织是社会关系的制度，它在与公共秩序的维持有关的这个范围内，对人们的行为进行协调，因而它是一个社会赖以维持社会秩序并减少社会动乱的手段。人类学研究政治与政治学研究政治并不完全相同，政治学是研究正式的政治制度，他们没有想到或者想到了也不重视非正式的政治制度；而在人类学视野之下的政治制度，既包括正式的政治制度也包括非正式的政治制度。在一切社会中都存在着政治组织，但政治组织不一定是政府，政府是由一个行政系统组成的，这个行政系统有着专门的职员。政府是否能够成为政治组织的一部分，这要依该社会的复杂程度而定。与经济人类学和经济学的比较相类似，政治人类学的视野较之政治学远为宽广。它的研究领域不仅包括国家的政治制度，而且包括无国家的政治制度，还包括在国家条件下的民间社会的各种非正式的政治制度。由于无国家的政治制度与非正式的政治制度以往没有被人们重视，故而人类学给予其特别的强调，并给予相当的研究力度。政治人类学研究政治重视整体论的视角，将政治放到与社会结构、经济制度、亲属组织和宗教仪式等因素的关系中来分析。

### 第一节 政治人类学的出现及其学术策略

作为一种独立的分支学科的出现，政治人类学以 1940 年福忒恩与普里查德出版的《非洲政治制度》一书为标志。在此之前，人类学对于政治制度的研究，受古典进化论和西方殖民主义的影响，将当时非西方的各种政治体制当成西方政治体制的早期发展阶段，进而与西方社会内部的非正式制度进行类比，创造出一个阶段性发展的序列。政治人类学最早关注的问题，就是没有政府的社会是怎么变成有政府的社会的，即从游群开始如何逐渐演变成国家。这种研究显然是欧洲中心主义的，是为殖民主义政策服务的。但是正是在这个研究过程中，人类学家了解了非西方。而当西方国家政治制度遇到问题并开始反思自身时，这些非西方的非正式制度就作为反思的材料：西方国家的现代政治制度推行在人类生活中并不是十分理想，它造成了一系列的人类问题，甚至大

的世界灾难；而非西方的政治制度并没有造成那样大的人类灾难。在这个时候，人类学对于政治制度的研究就出现了一个大的转折，那种历史的、社会类型的比较方法便受到了质疑。现代人类学在批评古典人类学的基础上形成了一种新的见解，认为人类学不能将非西方文化当成西方文化的“过去”，而应将它们看成“同代人的文化”。政治人类学的研究正是兴起于这样一个反思的时代。在近代以来的发展中，西方人相信确立一种规范的政治体制，对于人脱离其他人的支配十分重要。政治哲学所做的，除了考虑政治体制能达到人的快乐以外，更重要的是考虑民主政体如何在全世界推行。可是，民主怎样实现，很多政治理论家认为，首先要确立民族国家法权制度，实现公民对于民族国家的认同，对暴力武器实行国家垄断。我们通常将这种意义上的民主定义为“政治的现代性”。政治现代性到两次世界大战之间，发展到了一个高峰。可悲的是，它的三个主要因素，到希特勒时代完全背离了“人的快乐”的追求，法权、公民的社会动员和暴力的国家垄断，变成了战争和迫害的手段。在这样的背景下，人类学家研究的另类政治模式，与当时的欧洲强权政治形成了有趣的对比。<sup>①</sup>

普里查德与福忒恩的研究提出了非洲社会的两种不同类型：原始国家和无国家社会。集团 A：最初的国家。例如祖鲁族、本巴族。这是具有中央集权化的权威体系、行政机构和司法制度的社会，即具有政体的社会。在这里，财富、特权、地位的分配服从于权力和权威的分配。集团 B：不具有国家的社会。如泰兰西族、努尔族。这是没有政体的社会。在这里，社会由各个世系加以体系化，不存在地位、身份、贫富的尖锐分化。这是一个无首领式的体系，但不是没有秩序的，对于不断出现的纷争，世系及其分支连横合纵的机制发挥作用，从而形成了无政府的秩序，但不会产生像霍布斯所描绘的那种“战争状态”。前者是集权化的制度，后者是无集权的制度。普里查德在《努尔人》（1940）一书中，通过分析非洲努尔人的亲属制度的分裂、整合现象，研究努尔人的政治制度，证明社会系统中的亚系统内部和外部的对立与统一、冲突与合作，保持了社会的平衡，达到了无国家的社会控制。

普里查德在对立与统一、冲突与合作的机制中，更重视统一、平衡与整合的一面，其后利奇的研究，则更强调冲突的一面。利奇关于缅甸高原克钦人的政治制度的研究，注意权力的形成过程。普里查德与利奇对于政治制度的研究各有偏倚，强调功能与结构的稳定使普里查德看到了政治制度的静态均衡；强调冲突使利奇看到了政治制度的动态发展。1954 年出版的《缅甸高原的政治制度》中，利奇批评功能主义过于重视稳定的政治制度，而忽略了不同政治

<sup>①</sup> 王铭铭：《人类学是什么》，北京大学出版社 2002 年版，第 85 页。

制度之间的互动。他强调政治的动力在于人们追求权力的斗争，强调权力的建构是政治动态的基本过程。再后来，格拉克曼以及维克多·特纳皆强调社会政治过程的冲突的一面，通过冲突而获得平衡。只要过程被研究者注视，个人政治行动的重要作用以及政治派系之间的斗争和临时性政治团体的形成在研究中也就被重视。

政治人类学将研究无国家社会的、“非正式的”政治制度作为自己重要的（虽然不是唯一的）研究任务，有如下几个原因：

第一，在当今世界上，虽然地球表面除南极、北极以外已经被各个国家全部覆盖，但相当一部分地区在西方殖民者进入之前，还是无国家的社会，后来它们虽然在西方文化的压力下也建立了国家，但这种“无国家的社会”还得以相当程度地保留。它们的社会组织方式用我们现代性的话语表述就是非正式的，但在那里政治运转得很好。于是人类学者看到如下一个问题：政治学只研究了世界一部分地区（主要是西方）的政治制度，这从地域上讲，就存在着局限。而政治人类学研究当今世界上各种政治制度，这就具有比较的性质。

第二，政治学的研究起点放在“有史以来”，即将人类文明史的开端作为政治学叙述的起点，而对于人类在史前几百万年的政治制度置于一边不予理睬。政治人类学将眼光投射到一切时代，纵观全部人类发展史的各种政治制度。

第三，政治人类学注重研究非西方的政治制度、研究没有国家的政治制度以及研究日常生活的非正式制度，其所要达到的目的是在更为广阔的、更为深入的基础上思考人类政治制度的一般性问题。因此，政治人类学不仅因扩大了视野而使现有研究成果得到重新检验与补充，更重要的是，在这种比较中对于以西方为中心建立起来的被看做正统的政治理论进行反思与批评，为构建包括能够概括全人类各种政治制度的新的理论而努力。

第四，政治人类学重视对日常生活中的非正式政治制度的研究，是出于如下一个认识：在“有国家社会”里，正式的政治制度与非正式的政治制度存在着互动式的影响。

这四个方面也是政治人类学的学术策略，这个策略便是：由边缘出发颠覆中心，即由非西方的无国家社会中的政治制度以及民间社会的非正式的政治制度出发，颠覆原来建立在对西方社会政治制度研究之上的、带有浓郁的欧洲中心主义色彩的理论。

## 第二节 政治制度类型的并置与演进

在本教材中，我们对人类学者关于政治制度的四种类型的政治制度（游

群、部落、酋邦、国家）区分出两种意义：第一，各种不同的政治制度类型是并置的，这是由于我们在世界上可以找到这些政治制度，而且可以进一步说：如果这些政治制度不是受到西方殖民文化的影响，它仍将继续存在下去。我们并不是说这些政治制度会亘古不变，但其变迁方向并不会像西方的政治制度形态。如普里查德和福忒思所研究的非洲的两种类型，就是并置于非洲大地的。即使在西方文化的强大影响下，这些地区的政治制度也不会变得与西方完全相同，而必然保留着自身的特色。第二，各种不同的政治制度类型都是演进的，只不过演进的方式不同，在一些社会中是按四个阶段的序列演进，主要是在西方社会，而在另一些社会中则按另外的方式演进。

### 一、政治制度类型的并置

按照人类学家的看法，世界上存在着四种政治制度类型：

#### 1. 游群（band）

游群是由具有亲属关系的核心家庭构成的30~150个成员的集团，实行外婚制，从事狩猎、采集经济，劳动分工属自然分工，即根据年龄与性别进行分工，其成员在政治、经济上平等，不存在私人所有制，决策由集体作出；头领依据个人能力和品德来选择，基本上没有什么决定权，而且不世袭。前述昆人和肖肖尼人就是游群的例证。

#### 2. 部落（tribe）

部落是超越游群的以血缘或村社纽带为媒介而构成的社会组织。其主要经济活动是家畜饲养和植物栽培以及畜牧业等，经济类型仍以互惠制为原则，社会成员比游群多得多，大家是平等的关系，首领的权力有限，其中不少人是萨满（巫师），职位不世袭。一些独立的游群或其他社会单位被结合在一起形成部落。前述普里查德笔下的努尔人就是以部落组织为单位的。集体决定是在众人一致同意的基础上作出的。在作最后决定时，最有影响的人通常比别人负更多的责任。在许多部落社会中，政治权力的组织单位和活动中心是氏族。另一种提供政治组织的部落亲属关系形式是分支世系制度。

#### 3. 酋邦（chiefdom）

酋邦即酋长制社会，出现了再分配的经济关系，与定居农业相对应。酋邦是一个等级社会。在这种共同体中，个人的地位是由他在一个继嗣群中的成员资格决定的。那些在最高层与酋长有最密切关系的人官位就高。酋长一般是一个实权人物，他的权力表现在一切事务中，在任何时候都足以把他的共同体团结在一起。

#### 4. 国家（state）

国家是伴随着都市、文字和大规模水利事业而出现的政治组织。国家有一

个中央权力机构以及由中央权力所实施的正式法律。国家的一个重要方面，就是它用以维持其境内和境外秩序的权力代表——警察、外务部、国防部和其他政府分支，其作用在于控制和惩罚诸如犯罪、恐怖和反叛一类的破坏活动。国家只存在于具有许多不同性质的群体、阶级和社团的社会当中，它使许多人受到一个共同的统治。

## 二、政治制度类型的演进

世界上各民族政治制度类型的演进，我们区分为两个子类型：

第一型：蛙跳型。即按照游群、部落、酋邦、国家四种形式从一种类型跳入另一种类型。从考古资料上看，这些国家大约在距今数万年至一万年这段时间内，政治结构形式大多是游群。在此以后的新石器时代的几千年时间里，粮食生产革命标志着狩猎和野生植物的采集向植物种植和动物饲养的转变，这种变化对人们生活方式造成了一种影响，促成更大的政治群体的联合。随着粮食生产的出现，人口越来越多、越来越密集，资源相对的日益不足，至关重要的资源必须保护好，使之不受外来掠夺的威胁。在集团间的冲突中，通常是组织得最好的一方获胜。部族会议是取得各集团间团结联合的规模较大的方式，在战争时期便形成统一阵线。在为各种资源而进行的竞争中，若不是那些较大的较团结的集团取胜，部族联合的各种途径是不会形成的。各部落对付外部威胁的竞争可能是酋长国兴起的一个因素，因为有个集中权威来谋划指挥战争明显有好处。这些酋邦到距今三千年左右，随着城市、阶级、文字的产生而出现了国家。

第二型：绵延型。这种类型指被西方早期人类学家称为现代“原始社会”的那种类型。这种类型有的还维持着游群形态，有的依然是部落制度，如此等等。我们强调指出这种政治制度也是演进的，而不是亘古不变的，只不过演进的方式与上述方式不同，即并不取蛙跳式，而是绵延着自身传统中的主要部分，其变化方式主要受着环境与历史文化传统的影响。上述昆人和肖肖尼人即属于这种类型。<sup>①</sup>

当然，以上两种类型并不是绝然分隔的，在人类几百万年的历史发展中，各种文化是相互影响的，任何孤立发展的文化实际上是不存在的；特别是在现代化的进程中，西方文化的巨大影响以及民族国家的现代性建设，使很多所谓“原始部落”的政治制度发生突变，即由绵延式的演进变为蛙跳式的演进。如

<sup>①</sup> 我们不能认为蛙跳型是一般进化，而绵延型是特殊进化，因为很可能世界上更多的社会政治制度的演进方式恰恰是后者而不是前者。如果这样，“特殊进化”与“一般进化”的内涵恰好与新进化论相反。

我国的一些少数民族，在上个世纪上半叶还是部落社会，解放后就一下子跳过酋邦制而被纳入了国家的体制内。

### 第三节 威望、权力与社会控制

政治组织是与威望和权力同时形成的。在任何社会的政治组织内部，都存在着一定的权力与威望。权力与威望的区别在于：权力是个人以一定的法律制裁为后盾的具有强制性的支配力和影响力，威望是因个人有声望而经公众承认的非强制性的支配力和影响力。权力和威望可以结伴同行，也可以各行其道。在有国家的社会中，有些领导者既是权力拥有者，也是威望拥有者，就形成了“权威”；而有些领导者则只具有权力而不具备威望。在一些较为简单的社会中比如一些昆人，可以有威望，但不具备权力，他们能影响别人的行为，因为他们的经验较为丰富、他们的见解较为实际而受尊重，但实际上他们并不能给人施加任何威胁和制裁。权力和威望（包括权威）两者的目的都是为达到社会控制的目的。

在人类学的研究中，有的学者持权力本能说，有的学者则持相反看法。在研究领域内，凡是将问题归结为人类的天性上去，要么是无法解决问题进而取消问题的一种逃避，要么是以局部代替整体、以个人代替他人的一种偏执。“相信人类具有趋向权力或拥有财富的特殊倾向，这种倾向以某种方式建立在染色体的基础上，这就像是说火之燃烧是由于它具有热的本性……没有一位遗传学家分离出任何作为社会等级基础的遗传因子。空场上的鸡群有强弱等级，每只鸡对于其他的鸡具有支配或从属的关系。在灵长目动物中也可看到这种支配等级。在狒狒群中，有没有支配等级视生态环境而定。人类社会也并非全都分层，平等主义和等级有很大程度上也受经济条件的影响。权力的欲求并不是本能的，因为最早的人类社会没有分层，现存的最简单的社会也没有高低层次。”<sup>①</sup>

政治活动是权力拥有者和威望拥有者的舞台，具有威望与权力的人就是政治领导。政治竞争者为了攫取权力有时竞争相当激烈，因此，所有政治活动的一个基本特点就是它们都可能引起冲突。当冲突加剧到一定程度，便可能发生暴力和骚乱，导致无控制的局面，这与政治控制的初衷相违背。有一种机制可以部分地解决利益冲突，就是竞争中个人和团体忠诚程度的多层次。这种机制是社会制度的构成要素，因为每个社会的个人和团体对于另一个人和团体来

<sup>①</sup> [美]罗伯特·F·墨菲著，王卓君等译：《文化与社会人类学引论》，商务印书馆1991年版，第176页。

说，在一些情况下可能是对手，在另一些情况下则为朋友。竞争对手也可以因为非政治的共同利益而互相联合。这样的横向联系不容易使竞争者相互产生很深的敌意，因而能减少暴力发生的可能性；但另一方面，也可以是造成不稳定的一个原因。阿拉伯部落有这样一句谚语：“我对付兄弟；我和兄弟联合对付表、堂兄弟；我、兄弟、表堂兄弟联合对付邻居村落；我们全部联合对付外来侵略者。”这句谚语描绘了理想化的部落政治结构：人们以血统关系为主要原则，团结行动。但它并没有说明这样一个事实：要达到部落内部的团结并非易事。实际上一个地方血统集团的成员不仅以各种方式和其他血统集团互相联系着，而且常常离开一个血统团体去重新加入别的集团。即使战争能使集体团结一致，但这种团结为时甚短。结果是产生这样一种不稳定的政局：暴力可以受到限制，但要想长期安定，却也很难做到。政治就是这样在二者之间摆动，这是政治组织功能的二元性特征。

政治组织的主要功能就是进行社会控制，社会控制是社会存在的条件，政治组织通过这种控制，维持社会秩序，减少社会动乱。然而，另一方面，极权政治不仅没有达到社会控制的功能，反而极大地破坏了社会秩序，使社会动乱大为增加，一个封建国家的帝王可能因为滥用权力而将国家拖向灭亡的深渊，一个掌握国家权力的战争狂人可能将整个国家甚至世界拖向灾难的深渊。因此，要达到社会控制，权力的自我控制是一个很重要的问题。政治权力的自我控制往往形成各种制度形式，有的依靠权力集团之间的相互制约，有的采取分权的方式，有的则依靠民众选举与监督的形式等。最后一种形式预示着一个趋势，即将权力与威望统一起来。游群和部落的政治领导主要靠非强制性的威望建立起来，酋邦和国家的政治领导主要靠强制性的权力建立起来。现代国家不可能返回到游群和部落去，但现代国家的政治权力发展的重心应该考虑权力与威望的一致性问题。

由于政治制度的不同类型，社会控制也存在着不同的类型。在酋长社会和国家中，某种集中的强制性的权力有着调整社会事务的力量；在群队和部落中，人们一般按照大家所期望的方式去做事情，并没有受到任何集中政权的直接干涉。闲话、批评、害怕超自然力量以及有威望者的调解，就起着制止反社会行为的有效作用。但无论是强制性的还是非强制性的社会控制，都是通过外在强制与内心觉悟两个途径达到。故社会控制也就区别为两种类型：内在控制（internalized control）和外在控制（external control）。

内在控制是指社会个体受到社会文化濡化影响而建立起来的控制机制。由于宗教信仰、对超自然存在与超自然力量的信仰和畏惧以及害怕巫术报复等而达到的不越轨都属于内在控制。内在控制有的可以表现为自我觉悟，有的则表现为自我强制。宗教信仰是自我觉悟的形式，而害怕宗教制裁（属外在控制）

则是因心理恐惧而达到自我强制的方式。由于内在化控制即使在游群和部落中都不足以完全控制社会，因此每个社会都设立一些机制来鼓励或强迫人们遵守社会规范。这些机制被称为制裁（sanction），它们是外在化的社会控制。外在控制是指依靠外在于社会个体的力量而建立起来的控制机制。布朗指出“裁定（sanction）是社会或它的大部分成员对某种行为方式作出的反应，因而一种行为方式可能受到赞许（正面裁定），也可能受到责难（负面裁定）”。<sup>①</sup> 正性制裁是由诸如奖品、称号、邻居的赏识一类对遵守规范的行为的鼓励组成的，负性制裁是由诸如监禁、体罚、逐出该社会共同体等一类对违反社会规范的行为的威胁组成的。每个社会都确立一些机制来鼓励人们按其规则做事，并在他们违反那些规则时，规定出适当的处置行动。在外在控制的制裁中，又可区分为有组织的正式制裁和舆论式的非正式制裁。法律属于正式制裁，闲话、习俗等则属于非正式制裁。<sup>②</sup> 在小规模的社区中，非正式制裁较之正式制裁规定的惩罚更为严厉，这些途径能极其有效地使大多数人安分守己。同事或旁观者以言辞或表情公开表露出的对某人行为的不满或嘲讽，是制止其越轨行为的主要因素之一，因为它唤起了羞愧。羞愧的人被剥夺了个人的价值，抹掉了他精心培育而成的、呈现于世界的自我形象。他的人格解体，他的所有其他社会地位都会受到损害。在所有成员彼此直接相处，恶徒既不能掩盖其行径，也不能逃脱惩罚的社区中，羞愧的作用最大。因而在小城镇与初民社会中，羞愧是最有效的社会控制手段。

社会控制的内在控制与外在控制没有绝对的边界，在大多数的情况下，是通过外在规范化为内在需求而实现的。我们不持“人有越轨的天性，通过社会控制方能使社会运行”这样一种观点，而是认为人与社会之间有着自然的统一性，可以达到“天人合一”的和谐。特别是在中国文化中，这一特点表现明显。“礼”是中国文化一个很重要的特征，它创建于周代的“制礼作乐”。“礼”是社会规范，是一种国家治理的手段。但是，“礼”与“仁”是相通的，而“仁”则是内在道德要求。孔子说：“克己复礼为仁”，这是将外在的道德规范化为内在的道德要求，成为自我的一种自觉的需要与行为。

#### 第四节 社会集团间的政治关系

与外部集团的关系常常是一个集团所处的大的社会环境的最重要组成部

<sup>①</sup> [英]拉德克利夫·布朗著，潘蛟等译：《原始社会的结构与功能》，中央民族大学出版社1999年版，第230页。

<sup>②</sup> 马林诺夫斯的功能学派则将习俗亦纳入法律之内，称为习惯法。

分，因此，对付外部力量的策略构成每个集团政治制度的重要部分。这种策略有和平策略和非和平策略两个方面。

一个集团、一个民族需要生存，和平环境是最重要的，和平策略是基本的方面。和平的途径之一是通过联姻的方式来实现，在由交换女人而联系起来的婚姻集团之间，和平是主导方面。这些婚姻集团之间也存在一种“对立”关系，但这种对立关系是一种既分离又联合的关系，从更大的集团构成来说，它是一种社会整合类型；从更大集团内的各个小集团之间的关系来说，则是集团之间的相互政治关系，这种关系具有双重意义，即它们是友好的敌对者。<sup>①</sup> 其解决对立与冲突的方法也非常有趣，布朗将之比喻为“戏谑关系”（the joking relationship），<sup>②</sup> 克鲁伯则称其为“友善的对立”。所谓“戏谑关系”，指对立群体的成员被允许或可以指望用侮辱性语言或无礼举动，来纵情地戏弄对方。如澳大利亚土著有这样一种观念，即在满怀郁闷的两个人或两个群体之间出现争吵的时候，他们应该做的事情就是决一雌雄，然后再作朋友。在一些场合，可采取高唱敌对的歌来反对对方而不动武。它的功能就是在两个人或两个群体之间，维持一种持续不断的关系。<sup>③</sup> 群体间对立的观念和对立统一的观念，并不局限于外婚制的两个群体之中。两个性别群体也有同样的情况。澳大利亚土著营地内，偶尔在男女两性之间会产生紧张的气氛。女人将会杀死一个蝙蝠——这是男性的性图腾，并让男人看见，而男人也通过杀死一只鸟——女性性图腾来报复。接着女人与男人就使用植物根茎争打对方，许多人因此而受伤，争打后，和平重新恢复。有时候，隔代相续的分支所形成的两个群体也是如此。父辈群体与他们的儿子所形成的群体之间也是一种对立关系，这种关系丝毫不亚于丈夫们与妻子们之间的对立关系。<sup>④</sup>

通过宗教性的仪式也可以维系社会集团之间的和平关系。如在新几内亚一些部落常常举行仪式宴会祭祀祖先，在这些场合，邻居部落常被邀请，借此建立起时间更长的联盟。宗教在有的部落间还可以起到调解纠纷的作用。在北非和近东，部落间的冲突常被所谓“神圣的部落”所调解。

世仇也是一种和平的政治手段，它通过表面上无秩序来维持集团间的政治

<sup>①</sup> [英] 拉德克利夫-布朗著，夏建中译：《社会人类学方法》，华夏出版社2002年版，第105页。

<sup>②</sup> [英] 拉德克利夫-布朗著，潘蛟译：《原始社会的结构与功能》第四章，中央民族大学出版社1999年版。

<sup>③</sup> 参阅[英]拉德克利夫-布朗著，夏建中译：《社会人类学方法》，华夏出版社2002年版，第101页。

<sup>④</sup> 参阅[英]拉德克利夫-布朗著，夏建中译：《社会人类学方法》，华夏出版社2002年版，第106页。

关系。世仇的原则是以牙还牙，通常还包括以命抵命。世仇不同于战争，一般发生于同一社会的人们之间，而在这些人之间不可能彻底分裂。在阿拉伯人中，世仇的平息在大多数情况下还是设法避免进一步流血。通常是杀人的群体派出代表到被杀者的群体呈上“抵命钱”，以补偿被杀者的生命，世仇得到解决。另一种解决途径是侵犯者所属群体送一名妇女到牺牲者的群体，她在那儿成家婚配，直到为他们生出一个儿子作替身。世仇的基本前提是，一个群体中的人彼此平等，以及可以互换。不是因他们作为个人的地位，而是由他们的亲属群成员资格来推出他们的合法地位。

社会集团之间非和平的政治关系主要表现为战争。战争是政治组织的一种对外事务，但这种对外事务并不采取温和的方式来调处不同群体、不同民族、不同国家之间的关系，而是采取掠夺和杀戮人口的方式来扩大自己的利益。有的研究者认为人类侵略行为中的一个重要因素是人口压力，在食物生产手段比较有效的社会（如农业社会）中，人口的增长速度往往比生活水平提高得快。人口多的社会比人口少的社会需要更多的食物、水和空间；随着人口密度的增长，压力越来越大，于是战争成为调整和分配人口以及控制重要资源的一种方法。农业社会往往比狩猎和采集社会远为集中，而成员也较为固定。由于这些社会往往实行严格的从母居制或从父居制，所以新生的每一代都被固定在同一块领土上，不管这块土地多么小，也不管在这块领土内生活的群体多么大。求取生存的资源特别是土地资源，成为战争的刺激因素。<sup>①</sup>但是进一步的分析使我们认识到，这种看法根据不足，或不能涵盖所有的人类战争现象。另外的证据却可以得出相反的结论：发动战争的民族都不是到了没有饭吃和衣穿的地步才不得已而为之，也就是说战争并不是在生存困境中激发起来的，而绝大多数侵略战争都是在以牺牲别的群体为代价而使自己的群体活得更好的动机下进行的。例如古希腊的特洛伊战争发动的原因只是为了争夺一个美女海伦（虽然不是唯一的原因），中国宋金之间的长期的、大规模战争的起因则是金主完颜亮读到柳永《望海潮》词中的“三秋桂子，十里荷花”的佳句进而“遂起投鞭渡江之志”。因此，社会集团之间战争的原因应和其他地方去寻找。这个原因应当是人类对世界的看法出现了改变。“索取”与“创造”，“适应”与“支配”是两种绝然不同的世界观。食物采集民族采取“索取”与“适应”自然界的 worldview，食物生产民族（农牧民族）则采取创造自然界不存在的东西以及支配自然界的世界观。前者将自己看做自然界的一部分，取一种“万物平等主义”世界观，人与自然界也就达到某种平衡，人对自然界也有一种

<sup>①</sup> 参阅 [美] W.A. 哈维兰著，王铭铭等译：《当代人类学》，上海人民出版社 1987 年版，第 496 页

深刻的崇拜之情。例如，他们一方面不得不为维持生计而宰杀动物，另一方面又尊重动物、畏惧动物并崇拜动物。一些民族杀死某些动物时，必须把骨头放回一个神圣的地方以示尊敬，并祈求这些物种继续繁殖后代。而农民和牧民不去自然界中寻找食物而是采取各种措施来生产食物。他们认为自己可以支配自然界，自然界仅仅是为了他们的利用而存在，“人定胜天”的思想产生了。<sup>①</sup>在处理与别的社会集团之间关系的时候，他们也用这种支配自然的世界观去对特别的群体，战争就产生了。这是一种“自我中心主义”的世界观，这种世界观是战争的重要根源。

现代民族—国家的政治没有避免战争，甚至使战争的规模越来越大。这个问题值得深入探讨。现代侵略战争的目的不仅仅是人口压力和夺取生存的资源，而且在以往战争中作为一种手段的“杀戮”本身成为一种目的。这是特别可怕的战争！战争的目的这时变成不是为了某一民族而是为了某一集团、某一特权阶层的某种特殊的利益，无视别的民族的生存而采取比对付动物更加残忍的手段杀戮大量的无辜平民，这在两次世界大战中都有表现。例如在第二次世界大战的中国战场上，日本帝国主义实行对中华民族的大屠杀，在占领区所实行的“烧光、杀光、抢光”的“三光”政策中，杀人放火、奸淫掠夺本身竟然成为一种嗜好，竟然成为一种荣誉。对于这种灭绝人性<sup>②</sup>的战争的研究将来一定会有些新的突破性成果。人类学所追求的是在人与自然界、人与他人之间建立一种新的世界观、价值观，这种世界观与价值观在自己生存的同时也允许别人生存、允许别的动植物生存，因而具有文化自觉的性质。

#### 【阅读与思考】

##### 捞车土家族村寨族的民族性特征及其在村治中的表达

捞车土家族村为湘西土家族苗族自治州龙山县苗市乡的一个河谷村庄，主要由惹巴拉和捞车（自然村）两个隔河相对的自然村组成。捞车村设有3个村民小组，其中1组、2组在捞车，3组为惹巴拉。捞车村2001年共272户，总人数为1207人。其中土家族254户，占全村总户数的93%；土家族人口1145人，占全村总人数的95%。

<sup>①</sup> 当然这种思想有一种限度，参阅下章关于“把握无限”的概念。

<sup>②</sup> 对人性与兽性的分野研究似乎需要重新思考。因为符号的出现使人性的宽度大为扩大。如果说有一个统一的人性，且这种统一的人性较之兽性为高，那么动物界并不存在大规模的杀戮行为，而人类中的战争狂人却以极端残酷的方式来对待与自己相同的种群，如果我们作价值判断，那么这种“人性”是比兽性更好些呢，还是更坏些呢？

捞车村是历史上实行土司制度统治的少数民族地区。在土司制度时期，土民对土司是全方位的依附关系。在捞车村，宗族观念普遍淡漠，这是给我们田野观察留下的异常深刻印象的社会文化现象。首先，从宗族构成的形式要素上看，捞车村的宗族没有祠堂、没有族谱、没有族规族训、没有族田，也没有族长。族中有地位的人在解放以前多为与官方有联系的地主或土匪，但这些人并非族长。如果以汉族的宗族构成诸形式要素来衡量，那么捞车村一个都不具备。其次，从宗族观念内涵上看，捞车村村民的宗族观念中不重视父系血亲关系。该村共31个姓氏，有许多同一个姓氏的村民本来并非同一宗族，但当我们问及时，大多数人对此认识模糊，认为同一姓氏皆为同一宗族，不区分是否共有同一位真正的血缘祖先。<sup>①</sup>更为有趣但也更重要的是，该村村民将土司制度时期三位传说中的土王彭公爵主、向老官人和田好汉都当做全村各宗族共同的族祖神。

对于父系血亲关系的忽略，鲜明地体现了土家族宗族的民族性特征，这一特征在村民对于宗族祖先的两种祭祀方式中得到充分表达。田野观察到的第一种方式为公祭，这是将土王作为全村共同族祖神祭祀的摆手舞仪式。土家族地区过去遍设土王庙（亦称摆手堂），作为祖先的公祭场所。捞车村现在虽然没有摆手堂，但却有一神碑，每年春节期间村民们即绕碑跳舞，以祭祀作为地域性领袖的土王祖先。这一风俗发端于土司制度时期，但改土归流以后，土王崇拜与祭祀之风依然浓烈，这种状况一直未有改变，一些地方志资料足资证明，<sup>②</sup>田野工作实地观察材料亦可为据。据当地一些报道人说，祭祀土王的摆手舞仪式除“文化大革命”以外，一直在进行着。而近年来，移作他用的摆手堂（即土王庙或称土王祠）又恢复了祭祀功能。捞车村村民将与本宗族没有血缘关系的土王作为族祖来崇拜与祭祀，显示着土家族的宗族观念与汉族的宗族观念有着明显的不同。笔者1997年春节期间对捞车一带摆手祭祀土王进行过参与观察，发现在这种祭祀活动中，全村所有不同的宗族都参与祭祀共同的族祖神土王，场面隆重而热烈。由于所有参与者都认为是土王的后代，故这种公祭仪式的功能并非加强了同一宗族成员的社会身份认同，而是加强了全村不同宗族成员具有同一社会身份的认同。摆手祭所表现的地域性祭祀与宗族性祭祀合一的主题也是非常明显的，这种合一并不是如汉族地区聚族而居

<sup>①</sup> 当然也有个别宗族对血缘分支有较清晰的认识，如捞车村的小河向姓就认为自己不与本村向姓为一宗族，而与黎明村向姓为同一宗族。

<sup>②</sup> 据乾隆《永顺府志》和嘉庆《龙山县志》记载，在改土归流后几十年甚至近一个世纪，土家族地区祭祀土王的仪式仍极为隆重。

的宗族恰好与地域性村落或社区机械地合而为一，而是当地人已经在观念上将血缘性的宗族与地域性村庄在本质上看做是有机地合而为一。于是，血缘与地缘关系的区分在将土王崇拜作为祖先崇拜的方式的公祭（摆手祭）中被消弭了。第二种是私祭，这是以一家一户为单位的逢年过节祭祀正堂神龛上供奉的“天地君亲师”的家先神位。由于这个“家先”神位不仅仅是、甚至主要不是自家的真正的父系血亲祖先，而是包含着土王在内，因此，私祭并没有改变土家族村民对于宗族概念内涵的理解。笔者在捞车村的访谈中，报道人说这个“家先”神位就包括了土王祖先神。这当然有着民族传统文化的根源。据乾隆《永顺府志》载：在“改土归流”以前，土家族“并不供奉祖先”，<sup>①</sup>“土人度岁，先于屋正面供已故土司神位”。<sup>②</sup>嘉庆《龙山县志》亦对此有所记载：“现土风是日供已故土司神位于屋正面，荐以酒醴鱼肉，其本家祖先设于门后。”<sup>③</sup>在“改土归流”的过程中，只是由于清代政府训令当地百姓悬挂“天地君亲师位”，土家族村民才开始供奉此家先神位。<sup>④</sup>当然，从理论上说，从国家文化的要求来说，本家的真正的父系血亲祖先亦应在这个“家先”之内，但是值得注意的是，儒家文化对土家族文化的改造并不成功，这种将“本家祖先”从门后移置到正堂之上似未形成普遍的风俗。笔者1997年寒假在捞车村和附近的村庄作田野工作时，仍然有村民说，他们的祖先还在门后供奉着。

土家族村民不仅将土王作为共同族祖神，而且土王并非一人，而是由三个不同姓氏、不同宗族的三个人共同承担，形成“三位一体”结构。这就进一步冲淡了宗族血亲意识。据当地报道人说，捞车一带的土王庙过去供奉的是彭公爵主、向老官人、田好汉。中位是“彭公爵主”，白脸；左位是“向老官人”，红脸；右位是“田好汉”，黑脸。在这个结构中，彭公爵主是主导性人物，向老官人、田老汉为文武协理。在民间信仰中，三人形成固定不变的“三位一体”结构关系。<sup>⑤</sup>这种“三位一体”结构

<sup>①</sup> 乾隆《永顺府志》卷十一。

<sup>②</sup> 乾隆《永顺府志》卷十二。

<sup>③</sup> 嘉庆《龙山县志》卷七。

<sup>④</sup> 朱炳祥：《民族宗教文化的现代化——以三个少数民族村庄神龛变迁为例》，载《民族研究》2002年第3期。

<sup>⑤</sup> 其他一些研究者在湘西土家族地区的调查结果亦为此种结构，只是土王的具体对象有所变化。如有的土王庙供奉“彭、田、向”三位土王，有的供奉“覃、田、向”，有的供奉“冉、杨、田”，还有的供奉“三田”、“三杨”等。参见李星星：《曲折的回归》，上海三联书店1994年版，第61页。

有着更为久远、也更为深广的民族历史渊源。土家族的最高的宗教神“白帝天王”，就是三个。土家族地区过去的白帝天王庙里供奉白面、红面、黑面三尊天王神像，白面居中，其左是红脸，其右为黑脸。清严如煜《苗防备鉴》卷二二载：“五溪蛮所祀白帝天王，神三人，而白、红、黑各异。”又有传说，白帝天王的母亲蒙易神婆，从小喝虎奶长大，后感白龙而孕，生下三兄弟。三兄弟成人后勇猛威武，死后化成三只白虎，被封为白帝天王。<sup>①</sup> 土家族的远祖神，也是以“白”脸神为主的“三位一体”。土家族巫师梯玛悬挂吊屏式的神画像，画像神灵众多，在画像中段略下，是土家族三位远祖，正中的神像是白脸，其左为红脸神像，其右为黑脸神像。<sup>②</sup> 这些都象征着土家族地域性政治权力的三元结构由来已久。宗族血亲意识在这种三元结构中基本上已被删除，因为即使是某位土王的直接后代，也必须将另两位并无血缘关系的土王也当做本家族血亲祖先一并供奉。对于捞车村来说，不仅各异姓宗族将没有血缘关系的彭公爵主、向老官人、田好汉供作共同的族祖神；而且村内彭、田<sup>③</sup>、向三个宗族亦需将另两位土王与本宗族祖先一视同仁。<sup>④</sup>

当我们对土家族宗族的民族性特征与当前村民自治实践进行关联性观察时，我们看到地域性政治领袖群体稳定不变的三元格局正是历史与现实一脉相承之处。捞车村从1987年开始实行村民自治制度至今，已经选举过七届村民委员会（每三年一届），而在村委会人员构成上形成了一个反映地域关系的超稳定性结构。2002年课题组进村时，当时为第六届任期内，村委会成员共4人（村委会主任、文书、治保委员和妇女委员），其中竟然有3人六届一贯制连任，1人任职五届。村委会主任、文书和治保委员从第一届起，一直在村委会班子内；妇女委员第一届至第四届连任，第五届（1999—2001）因上级要求干部年轻化被一位年轻委员取代，第六届又重新被村民选为妇女委员。而在2005年初捞车村第七届村委会的换届选举中，由于党支部书记被乡里调任他地，其书记职务由文书接任，不由村民选举。而可由村民选举的村民委员会主任、治保委员、妇女委员

<sup>①</sup> 杨昌盛：《土家族风俗志》，中央民族学院出版社1989年版，第196页。

<sup>②</sup> 柏贵喜：《奠祀千秋、荫庇一族》，载《南方民族研究论丛》，民族出版社1996年版，第76页。

<sup>③</sup> 捞车村田姓宗族共9户，占3.3%。

<sup>④</sup> 在这里，我们只能依据当地人的看法，假设捞车村彭姓的真正的血缘族祖是彭公爵主，向姓的族祖为向老官人，田姓的族祖为田好汉。但实际情况则要复杂得多。因为同一名氏并非同一宗族，这在汉族是一个极易观察且可以被当地村民清楚表述的事实，但在捞车村却是模糊的。

3人，依然被选上连任，只是对空缺的文书职位进行了补选。同时，村委会成员的年龄结构亦被村民忽视。第七届村委会成员的年龄结构如下：村委会主任68岁，新增文书42岁，治保委员61岁，妇女委员60岁。<sup>①</sup>就文化程度言，村委会主任、治保委员和妇女委员都是小学文化。尽管上级反复强调年轻化要求，但没有成为村民们的选择；上级强调的文化程度要求，也同样没有成为村民们的选择。而从村委会成员的宗族身份看，七届村委会成员只涉及彭、向、郭三个宗族，<sup>②</sup>其余近30个宗族在七届村委会中竟无一人参与。尽管捞车村近二十年内有数十名中学毕业生，且一部分年轻人通过在外打工或其他方式具有一定的社会阅历和工作能力，但各宗族并无参与意识，也不推选出自己的精英人物在村治权力平台上进行角逐。

从捞车村近乎七届一貫制的村委会成员上看，所形成的是彭、向二姓主政格局，郭姓仅任并不重要的妇女委员。但这并非有意识的宗族经营的结果，深度访谈及参与观察使我们发现，其所反映的实际上是地域结构中的二元因素以及在地域内居住的农户与人口的比例现状在村治中的表述。捞车村的地域关系以捞车河以界划分为惹巴拉与捞车（自然村）。全村彭姓共81户，占全村总户数的29.8%，主要居住在惹巴拉；向姓共86户，占总户数的31.6%，主要居住在捞车（自然村）。其余29姓合在一起仅占全村的38%，分居于河两岸。在当地人的心目中，彭、向二姓已超越宗族成为隔河相对的两个自然村的地域性的符号，它左右着村治选举中的投票倾向。在捞车，地域性的分割有两个层级，宗族都依附于这两个层级。第一层级是惹巴拉与捞车的二元分立，在宗族上表现为彭、向的二元结构；第二层级是惹巴拉与捞车（自然村）各自分成的小地域，各宗族分支附属于这些小地域。由于捞车村并不大，村委会的名额有限制，第二层级的小地域不能在村委会成员中占有席位，故地域性表达主要在第一层级上，彭、向二元主政的结构正是这种地域表达的反映。村民们反复向考察组表述的是：“我没有想到选举我们宗族的人，我想到的是要选举河这边的人。”因此，在村治选举中他们所选出的是地域性的领袖而不是宗族权威。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 关于年龄可能存在误差，因为村民们记忆别人的年龄甚至自己的年龄都不是很准确。但误差一般仅在一至两岁之间。

<sup>②</sup> 第一届村委会主任和第五届妇女委员皆为彭氏宗族。

<sup>③</sup> 在捞车，地域上以捞车河为界的二元性竟然能使风俗习惯也发生某些改变。如惹巴拉这边各宗族（无论是彭姓还是其他姓氏）过端午节时要赛龙舟，而捞车（自然村）那边各宗族（无论是向姓还是其他姓氏）不赛龙舟，甚至根本不过端午节。

于此，地域政治领袖群体崇拜形式被保留了下来，而只是内涵被更换：土王被置换成村干部。地域性领袖总是被置于各宗族精英之上。而且，这种形式内部的“三位一体”结构关系也被承袭了下来。当前乡村社会体制内的权力除了村委会以外，还有党支部。党支部书记并非民选，由于共产党的领导地位，党支部书记在村一级权力机构中是“一把手”，<sup>①</sup> 村委会主任是“二把手”，这是国家规定的村一级的二元权力结构。然而在捞车村的村治实践中，则在“二元”之中又增加了“一元”，使村治领导班子亦成为有似传统土王崇拜的“三位一体”结构。这增加的“一元”就是文书，被村民们称为“三把手”。文书本来与治保委员、妇女委员的职位是平行的，但却被提升出来与党支部书记、村委会主任共同形成三元结构。在这个三元结构中，书记主导，村委会主任和文书协理。对于这种“三位一体”格局，我们无法从国家颁布的《中华人民共和国村民委员会组织法》中找到这种结构的依据，在湖南省地方政府颁布的正式文件《湖南省实施〈中华人民共和国村民委员会组织法〉办法》中也找不到这种结构的依据。但这种结构却得到了村民的普遍心理认同，也得到了村干部内部的普遍心理认同。

**思考：**比较汉族宗族的特点，说明民族文化参与当代政治实践的不同方式。

<sup>①</sup> 《中华人民共和国村民委员会组织法》将村党支部的表述为：“中国共产党在农村的基层组织，按照中国共产党章程进行工作，发挥领导核心作用。”见全国人大内务司法委员会内务室民政部基层政权和社区建设司编：《村民自治工作手册》，中国民主法制出版社2001年版，第37页。

## 第八章 宗教与仪式

在以上几章中，我们讨论的都是现世的事情而不是鬼神的力量，是世俗的活动而不是宗教的活动。我们所研究的技术、经济、政治、家庭和亲属的活动中，人都是有理性的。即使在简单社会中，他们对生活中遇到的重要问题的解决方法虽然和我们有所不同，但只是方法上的差异，而不是思维逻辑上的分歧。然而，人类又创造出一个不可见的存在物和力量，即超自然的存在，与其所直接感觉的世界相互平行，或者隐藏在其背后，这是什么原因呢？它又有什么用处呢？

简单说来，这是因为人类依靠自己所创造的符号来与世界打交道而不是直面世界，人类的符号创造是无边无际的，不但可以编织符号结构来调整和规范他们的社会生活，而且还编织符号结构来处理人与宇宙的关系。当人类企图把握那些无法用理性实践活动来把握的那些事物、对象和力量时，人类就创造了宗教。

人类学意义上的宗教与我们观念中的宗教（即宗教学意义上的宗教）是不同的，前者涉及的人生领域宽广而复杂。“人类学关于宗教的研究从狭窄的、为西方现代宗教所设定的文化疆界所限的宗教观中解放了出来，因此，它并不是现代西方文明中从其他领域中分离出来的那种宗教（当然也包括了这种宗教），而是包括了社会的哲学、科学、伦理、艺术、娱乐以及其他文化领域的宗教。”<sup>①</sup> 人类学意义上的宗教是指人类对超自然存在的信仰和仪式行为。

宗教人类学的研究最初关注宗教的起源问题，这一思潮以泰勒和弗雷泽的论著为代表，采纳一种理性主义的或唯理智论的方法。泰勒提出万物有灵崇拜先于祖先崇拜、实物崇拜和自然崇拜因而乃是一切宗教的源泉的观点。弗雷泽的见解与泰勒有所不同，他在说明灵魂概念的起源时更强调死亡以及对死亡和死者的恐惧作用。斯宾塞在 1876 年的《社会学原理》一书中认为对死者鬼魂的崇拜（即祖先崇拜）是“神”和一切宗教的起源，神话中的神是远古时代一些有作为的祖先们的传奇故事。史密斯、弗洛伊德、涂尔干等人则主张图腾

<sup>①</sup> 史宗主编，金泽等译：《20世纪西方宗教人类学文选》克莱德·克拉克洪序言，上海三联书店 1995 年版，第 2 页。

崇拜是宗教的起源。马雷特则批评了泰勒的万物有灵论，提出了超自然力量的信仰。功能学派的宗教理论对起源理论是一次变革，因为他们在研究宗教时不再重视起源问题，而是重视宗教的社会功能问题，即宗教为社会和个人做了些什么。再一次变革是对宗教信仰与宗教象征的意义探求：1965年埃文斯·普里查德《原始宗教诸理论》提出了问题；此前，列维-斯特劳斯的研究已经涉及宗教、神话的象征问题；此后，维克多·特纳与克利福德·格尔茨则发展了这一趋向，深化了研究的问题。<sup>①</sup>

## 第一节 宗教与社会生活

我们在这里所说的“社会生活”是世俗性的、狭义的，因此，宗教与社会生活的关系就是神圣领域与世俗领域的关系。既然这两个领域都是人类生活的构成部分，它们之间必定存在着密切的联系。人类学在研究亲属制度、政治制度、经济制度时，总是考虑它们在社会生活整体中的关系，人类学研究宗教和仪式的基本前提亦在于，它们是文化的和意识形态的体系，与社会的政治、经济、亲属制度存在着整体性的联系。于此，人类学家有了如下一些不同的看法：有的说宗教反映社会；有的说宗教维持社会，有的说宗教等于社会，有的说宗教影响社会，有的说宗教独立于、平行于社会，如此等等。

我们对于宗教与社会生活的关系首先是从宗教发生的视角来考察。被认为是西方宗教学奠基人的马克斯·缪勒在《宗教的起源与发展》中曾讨论过宗教的起源问题。他认为有三种自然对象：第一类是可以触知的对象，如石头、苹果之类；第二类是半触知的，如树木、山岭、河流、大地等；第三类是完全不可触知的对象，如苍天、众星、太阳等。第一类物体不能直接产生神的观念；第二类对象为“可称作半神的提供了物质基础”，只有在对第三类对象的把握（他称为“把握无限”）中，才“找到了后来称作‘神’的萌芽”，<sup>②</sup>“从而使人们想达到自己所能达到的最高点——获得无限与神圣的观念”，<sup>③</sup>超自然的存在物就产生了。人类“把握无限”是作为符号动物的人类的社会性需要，因为宗教的起源与人的社会性相关。

<sup>①</sup> 史宗主编，金泽等译：《20世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店1995年版，第8页。

<sup>②</sup> [德]马克斯·缪勒著，金泽译：《宗教的起源与发展》，上海人民出版社1989年版，第116、124页。

<sup>③</sup> [德]马克斯·缪勒著，金泽译：《宗教的起源与发展》，上海人民出版社1989年版，第122页。

到了 20 世纪的涂尔干那里，这个“无限与神圣”的领域就不再指自然物，而是直接被看做社会本身。涂尔干在《宗教生活的基本形式》中就认为宗教发源于群体生活。他批评了泰勒等人的观点，认为在梦境或倒影中并无足以产生宗教敬畏的怪异之事，绝大多数自然性状和自然现象也不可能成为十足惊诧或殊异以致激发这种情感的崇拜对象。涂尔干认为如果信仰之物不足以解释宗教，那么只有从信仰行为和信仰态度中去寻找答案。他注意到人们总是怀着某种敬畏感甚至恐惧感来对待某类现象、活动、对象。这些东西被当做殊异且远离日常的实在，并且还有超验之物存在以标明它们具有不同于日常经验的秩序。涂尔干把这种生活范畴称为“神圣的”领域，与此相对的是“凡俗的”或尘世的世界。涂尔干认为这两个领域性质上是没有区别的，神圣与凡俗的区别只是人们赋予的不同意义。举例来说，如供着的祖灵葫芦与长在藤上的葫芦就植物层面上是相同的种类，但是其意义是不一样的，在原始分类中，它们分别属于神圣与凡俗两个领域。而对葫芦的崇拜实际上就是对这个以葫芦为祖灵的群体的崇拜。社会是这种神圣性的源泉，因为社会超乎我们中任何个人或相加起来的全体人之上，社会也是一个有机生命体，它充满了意识，制约着人们，它是不能凭个人的智慧去把握的，这也就是神圣之物的主要性质。涂尔干说宗教情感由对社会的崇拜与畏惧而生，故宗教产生于社会生活。他的思想与马克斯·缪勒的思想是相承的，即认为宗教起源于人们企图把握但又不能把握的东西，只不过这种不能把握的东西在涂尔干那里是超越个人的、“神圣的”社会，在马克斯·缪勒那里是自然界中的“无限”。后来马林诺夫斯基进一步说明了这个思想：

无论怎样原始的民族，都有宗教与巫术、科学态度与科学。通常虽然相信原始民族缺乏科学态度与科学，然而一切原始社会，凡经可靠而胜任的观察者所研究过的，都很显然地具有两种领域：一种是神圣的领域或巫术与宗教的领域，一种是世俗的领域或科学的领域。<sup>①</sup>

可见土人之间，是将两种领域划分清楚的：一方面是一套谁都知道的天然条件，生长的自然顺序。一般可用篱障耘芟加以预防的害虫与危险；一方面是意外的幸运与坏运。对付前者是知识与工作，对付后者是巫术。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> [英] 马林诺夫斯基著，李安宅编译：《巫术科学宗教与神话》，商务印书馆 1936 年版，上海文艺出版社 1987 年影印本，第 1 页。

<sup>②</sup> [英] 马林诺夫斯基著，李安宅编译：《巫术科学宗教与神话》，商务印书馆 1936 年版，上海文艺出版社 1987 年影印本，第 18 页。

因此，从发生学上说，宗教起源于人类企图把握未知的、超越人的能力范围的事物，宗教的属性在于“把握无限”。也正是在这里，既隐藏宗教与社会共存的逻辑，又导出了宗教与社会功能性关系的两个侧面。

首先，关于宗教与社会共存的问题。只要人类社会生活的领域存在着不可把握的东西，而人类的符号本性又总是企图去把握它，那么宗教就必定存在着，因为宗教是人们试图赖以控制世界上他们所不能控制的领域的信仰和行为方式。我们说，人类的社会生活的确永远存在着这样的领域，因为任何文化都无法完全地控制世界。只是不同民族之间存在着较大的差异：采集狩猎民族倾向于把他自己看做是自然的一部分而不是自然的主人，宗教因此更易于成为日常行为的组成部分；而在现代社会中，由于有着丰富的科学知识财富，人类对于通过技术和组织手段来克服问题的能力深信不疑，宗教不成其为日常活动的一部分，它只限于特别的场合。

从实际情况来看，不仅在所谓的“原始社会”，即使在现代社会里，在当代日益高涨的世俗化潮流中，宗教几乎仍是文化的普遍属性。在现代生活中，宗教在反教权主义、理性主义、科学技术主义的攻击中存活下来。19世纪的进化论者相信科学将把宗教的神话与仪式的荒诞无稽揭露于光天化日之下，最终消灭宗教。现在人们仍普遍相信，随着科学的解释取代宗教的解释，宗教将夭折而亡。但现在却发生了一种相反趋势。科学不但没有毁灭宗教，相反它也许为真正的宗教兴旺作出了贡献。当代科学技术所造成的新问题并不是依靠科学技术发展就可以解决的，也就是说，科学技术发展解决了一些旧的问题，却又产生一些新的问题。科学技术发展虽然使人类把握了以往不能把握的领域（如对于死亡的解释），但也越来越多地制造了更多的未知领域，这些领域对于人类而言依然是属于“无限”的领域，依然可能产生神秘的感觉与思想。例如，中央电视台前不久曾报道我国一位火箭发射专家，因为一次偶尔穿了一件风衣而使他们的发射成功了，于是以后每次发射时他都要郑重其事地穿上风衣。电视台的编导们是将其作为名人的逸闻趣事来介绍的，而在人类学的视角下，却是宗教观念在一位自然科学家身上存在的证据，因为它说明了人在对“未知”领域的把握中总是在潜意识深处具有对超自然力量的某种程度上的畏惧与信仰。而在我们的日常生活中，这种表现形态就更多了。例如，我们早上遇到一个同事，说“你好！”下午送别一位朋友，说：“祝你一路顺风！”这些都是巫术观念中的“词语魔力”观念的深刻表现。另外，在当前经济全球化的背景下，商场的竞争充满着许多“意外的幸运和坏运”，人们在无法控制命运的时候，总希望能避免坏运，得到幸运，从而崇拜一种神秘的力量（超自然力量）。我在大理周城做田野工作的一年中，接触过一些有知识的当地人，

他们并不相信这个世界上有神灵存在；但是，当他们外出做扎染生意特别是承包建筑工程时，无论如何也要到本主庙中去烧钱化纸，一求平安，二求财运。发了财回来也要来专谢本主，甚至连守庙人都要送一份谢礼。我问他们为什么如此，他们说：“我并不大相信神的存在，因为我的眼睛没有看见，耳朵也没有听见他们的声音。但我出门做事的时候，好像总有一种冥冥之力在支配着自己。神到底是否真实存在，我似乎又不知道了，但‘与其信其无，不如信其有’。求本土保佑可以得到很大的心理安慰，做事也顺当多了。”

其次，关于宗教与社会的功能性关系。由于宗教起源于人想干涉但又难于干涉的东西，这是宗教的本性，而只要宗教一经产生，这个本性就伴其始终，难于移易。也就是说，宗教总是企图干预社会生活。这种干预与被干预的关系可以分两个方面：一是它支撑社会的稳定，为社会结构的稳定提供论证；二是它扰乱社会的稳定，为社会结构的变迁提供论证。

宗教仪式为社会结构稳定作论证，这是许多人类学家关注和研究的问题。从涂尔干开始，经过英国功能学派，一直到特纳，都强调宗教仪式对于社会结构的巩固和支撑作用。他们认为，宗教的社会功能在于对群体起着协调、整合与心理支持的作用，宗教信仰支持和调整着社会关系。新墨西哥的特瓦人所设置的各类超自然事物与其政治组织规模之间就存在着密切的关系。特瓦人有一则起源神话，说他们是在他们现在生活的地方以北一个遥远的湖泊起源的。有一次，他们在一片干地上分成两个群体夏族和冬族。他们迁移到格兰德河两岸，在旅途中，他们造了20处逗留地，后来重新统一成一个共同体。他们把所有的存在物分为六类，三类是人，三类是超自然物。每一类人与一类幽灵相匹配，他们死后就立刻变成幽灵。特瓦人的宗教实际上已渗透其生活和社会的每一个方面，它同时也是特瓦人二元一体世界观的基础。它为两个半偶族作为一个单一共同体而得以继续存在提供了无数的调和观点。它提供了一个超自然起源论，因而使这个共同体得以神圣化，它促使生活的主要转折点和那些“转变仪式”能得到神的认可。它回答了死亡的问题，这在一定意义上巩固了社会结构。简单地说，特瓦人的宗教决不是任意的荒谬传闻，它为特瓦人社会的稳定性和持续性提供一个坚实的基础。<sup>①</sup>

宗教扰乱社会的稳定，为社会结构的变迁提供论证的，则是格尔兹在《文化的解释》中的一个看法。但格尔兹这个看法有个前提性的条件，即社会处于急剧变迁过程中。格尔兹对包括宗教在内的文化系统与社会组织之间关系的总体看法是认为二者是相互独立的、平行的系统。他的主体思想是反对用功

<sup>①</sup> [美] W. A. 哈维兰著，王铭铭等译：《当代人类学》，上海人民出版社1987年版，第501—502页。

能主义去分析宗教，认为“功能理论之所以对研究变迁有困难，其主要原因之一，在于它不能平等对待社会过程和文化过程；两者之一几乎不可避免地被忽视或被放弃，仅成为对方的简单前缀和‘镜像’。或者文化被看成社会组织的纯粹衍生物，这是英国结构主义者和美国许多社会学者的典型观点；或者社会组织形式被看成文化模式的行为体现，这是马林诺夫斯基和许多美国人学者的观点”。① 他对宗教的研究主要在于探索其象征意义，寻找深层的“乌龟”。但意义本身并不是游离的，而是与功能联系在一起的，因而他的宗教仪式的分析仍然存在着功能分析的视角。无论他说“文化面与社会面是独立变化且又彼此依赖的因素”也好，还是说两者之间存在着“断裂”而从“断裂”又可以“看到推动变迁的动力”②也好，都包含了仪式的某种社会功能的分析。格尔兹以爪哇东部一个小镇举行的一次葬礼仪式为民族志材料，指出当社会处于急剧变迁过程的时候，现实生活中的宗教仪式进一步分裂了社会、扰乱了社会，而不是使它更加整合、更加稳定。爪哇小镇的社会存在着冲突，宗教是冲突的中心和来源，宗教仪式的举行进一步推动了这种由冲突引起的变迁。③

## 第二节 对超自然存在的信仰

对超自然存在的信仰可分为两种形式，一是对超自然存在物的信仰，一是对超自然力量的信仰。

对超自然存在物的信仰，一般表现为神灵信仰。神是伟大的存在物，它们一般居住在天上，有的也居住在陆地上的山水之间，有的居住在冥间。每一个神都掌管着某一类与人类相关的事务。在比较复杂的宗教体系中，诸神具有系统性特征，例如希腊神话中的神谱体系严密。中国古代的宗教神也具有系统性。据我对《楚辞》的研究，其中所记诸神，由七个部分组成：一是居于独尊地位的上帝；二是五帝，这是上帝的主要辅佐神；三是主管各种自然现象的天神，有日神、月神、风神、雷神、云神、雨神、司命神，这些天神在上帝的主宰下，各司其在天之职守；四是主管山川的地祇，其中山神有烛龙、山鬼、九嶷山神，水神有河伯、湘水神、波涛之神、洛水神；五是人类的始祖神，即

① [美] 克利福德·格尔兹著，纳日碧力戈等译：《文化的解释》，上海人民出版社1999年版，第166页。

② [美] 克利福德·格尔兹著，纳日碧力戈等译：《文化的解释》，上海人民出版社1999年版，第167页。

③ [美] 克利福德·格尔兹著，纳日碧力戈等译：《文化的解释》，上海人民出版社1999年版，第169页以后。

女娲；六是幽都之神，有土伯；七是由传说中的人上升而成的神，有羿、高辛、鲧、禹、简狄、伊尹。可见，这些神皆与人类生活相关，是按照中国农业社会生活的各个方面构建出来的。而在一些山区的少数民族，由于狩猎与采集占一定的比例，则神的系统又有不同。如土家族诸神有：白虎神、梅山神、阿密婆婆、火烟神、火畲婆神、四官神、五谷神、土地神、灶神、门神、社巴神、毛娘神、财神、井水神、树神、龙神、山神、高坡煞、雷公神、风神、麻阳神、摆子神、青草鬼、痘神、地仙神、焚山神、茶神、烟神、田神、牛神等。<sup>①</sup>

“灵”包括祖灵与一般的幽灵两类。对幽灵的信仰被称为“泛灵信仰”(animism)，即认为各种自然界的事物都有灵魂。我们在第一章已经说到这是泰勒提出来的看法，即“万物有灵论”。泛灵信仰是那些把自己看成是自然的一部分而不是自然的主宰的人的信仰。这种信仰多数在与森林打交道的狩猎和采集民族以及某些食物生产民族中存在。在这些民族的认识中，森林里充满各种精灵。“祖灵信仰”认为祖先死后，其灵魂继续存在并活动着，它依然是社会中的隐性成员，也继续影响着社会生活。一般说来，祖灵是福佑子孙的，但也有惩罚子孙的。这一类祖灵信仰一般在有祖先崇拜的继嗣群为基础的社会中存在。这种信仰提供了一种联系过去、现在和将来的强烈延续感，因为他们还将作为新的成员在这个群体中出生。我做过较长时间田野工作的摩哈苴彝村的祖灵信仰是村民们最重要的信仰，该村各家族之间以祖先灵牌的不同质料作为区分，其中鲁姓有竹根鲁<sup>②</sup>和松树鲁，李姓有松树李、粗糠李（粗糠即粗糠叶）、葫芦李，杞姓以山白草为祖灵质料，张姓和何姓皆以大白花作为祖灵质料。他们就是将这些植物作为祖先来崇拜的。摩哈苴人制作祖灵的方法，举竹根祖灵为例。竹根鲁家族认为新亡之人已经去了森林之中变成了竹根，制作祖灵需要从森林中将祖先请回。怎样才能找到自己祖先那根竹子呢？这就要请朵西打卦判断。朵西（巫师）带着亡者之子在森林里穿来穿去寻找着，非常偶然地在一棵竹子旁边停下来。孝子首先跪下，对着这棵竹子叫着亲人的称谓。那棵竹子如果应答了，这就正好是刚刚去世的那位先人了。怎样知道竹子是否应答呢，这由朵西打卦来判断。如果朵西的卦相表明没有应答，则证明这根竹子不是自己的祖先，还得继续在森林里穿来穿去寻找。直到找到那真正的“祖先”以后，便将这棵竹子掘根带回，截取竹根一段将其塑造成人的形状，再用银子在那个小小的根雕上按照人体的部位将所有孔穴点出。然后插入松树制作的底座上，再用梨果树制作一个靠背。祖先灵牌就制作成功了，即可将其

<sup>①</sup> 彭雄宽：《土家族原始宗教述略》，载《民族论坛》1996年第3期。

<sup>②</sup> 姓氏前冠以祖先灵牌质料，这是当地人的表述法。“竹根鲁”表明这是一个以竹根制作祖先灵牌的鲁姓家族，下文的“松树李”、“白花张”等表述法与此同。

置于冢墓之上长年供奉。从这一套习俗来看，摩哈苴人是将葫芦、竹根、松树等植物作为彼岸世界生活着的与此岸世界有着极为相类习性的祖先来看待的。

对超自然力量的信仰，也称为“泛生信仰”（animatism）。泛生信仰（前万物有灵论）是马雷特在对泛灵信仰（万物有灵论）批评时提出来的，指对非人格化的、脱离肉体的并且可以注入人体、动物或物体之中的超自然力量的信仰。这种超自然的力量，“梅兰内西亚（美拉尼西亚）人管它叫摩那（Mana），有些澳洲部落管它叫作隆吉他（Arungquiltha），许多美洲印第安人管它叫作瓦坎（Wakan）、欧伦达（Orenda）或摩尼图（Manitu）。有的地方没有一定名称”。<sup>①</sup> 马雷特认为“摩那”是更普遍存在而且在时间上较之万物有灵论的泛灵信仰更早的一种信仰。从其他一些人类学者的田野工作调查资料看，泛生信仰与泛灵信仰，不是两种互相排斥的观念，它们往往发现于同一文化中，例如，美拉尼西亚以及印第安社会。大多数人类学家认为这两者没有先后之别，同时产生，并存于同一社会或同一发展阶段。二者的主要区别是：泛生论是巫术操作的观念基础，泛灵论是宗教信仰的观念基础，前者是非人格化的，后者是人格化的。

人们对超自然存在物的信仰和对超自然力量的信仰往往需要应用性的成果和某种心理经验来支撑。对于超自然力量来说，这种应用性成果是依靠如下一种方式实现的：如果一个美拉尼西亚战士相信他有“马那”在身，他在战争中胜利了，那么他就会解释“马那”的力量是胜利之因；而由于他深信“马那”，所以他打起仗来就毫不胆怯，他在战争中也就容易取得胜利。那么问题在于：相信“马那”在身的战士在战争上吃了败仗，他的信仰会不会发生动摇呢？答案是不会。他们的解释是：也许是因为神祇或灵魂仍然为过去受过的侮辱而生气，或者是他虽然带了“马那”，但不如他的敌手带的“马那”多。无论如何，人们都习惯于强调成功而忘却失败，因而在把许多次失败忘光之后，关于超自然力量的杰出实例与作用的传说仍然会到处传颂。中国商代时，如果占卜要下雨，那么即使过了十几天甚至更长时间才下雨，也算作这次占卜是灵验的。不灵验的时候也不至于怀疑到超自然力量的存在，而大可归罪于巫师的技术拙劣。而人们对于超自然存在物信仰的心理基础是：它们有着人们所熟悉的属性，如古希腊的神祇有大家熟悉的人类色欲和妒忌。而神话则是使宗教信仰和实践合理化的解释性传说，它在维持超自然信仰中起着重要作用。对我们来说，一提到神话一词，我们就会想到虚构的故事，但对创造某一神话的人来说，神话是真实的故事，它与我们文化中的历史文献相类似。神话总是充

<sup>①</sup> [英] 马林诺夫斯基著，李安宅编译：《巫术科学宗教与神话》，商务印书馆 1936 年版，上海文艺出版社 1987 年影印本，第 4—5 页。

满对各种超自然存在物的所作所为的描述，因此，它们足以使人们更加信仰这些存在物。

### 第三节 仪 式

信仰是一种观念，仪式却是一种实践。宗教仪式是人们与神灵交往的手段。但由于宗教起源的社会性质，它在与神灵交往的外壳中，所表达的是深深藏匿着的社会功能与意义。揭示这些社会功能与意义是进行仪式研究的人类学者们的重要任务。

作为一种实践，涂尔干和布朗认为仪式的社会功能在于加强社会的凝聚力，把社会的价值和情景灌输给个人。而格拉克曼认为仪式的作用是两面的：一方面夸大了社会规则的自相矛盾而强调冲突，另一方面又强调统一。他认为社会冲突和平衡是一种辩证关系，在仪式范畴里体现最为戏剧性，仪式通过象征的表演给社会中的个人如下一种概念：“虽然有这么些冲突，社会还是统一的”。格拉克曼在《东南非洲的叛乱仪式》中，认为仪式不仅在于表现团结和让人们更能认识社会的价值及其社会情感，也在于夸大社会各种规则之间真正的冲突，并且确定其间仍有团结存在，因此，他重点探讨社会如何通过有节制的冲突表现而获得平衡。这个看法后来由特纳加以发挥，发展出“结构”、“反结构”的概念，用以分析仪式行为和事件。特纳主张社会在平时大多处于人与人、群体与群体、阶层与阶层的等级关系和冲突中，等级关系和矛盾是社会的结构。在仪式的过程中，社会的分裂和等级制一时得到化解，形成一种“社区共庆”的局面，过后参与同一仪式的人们又回到他们原来的社会地位和群体分化状态。以此观之，仪式的程序是从结构出发，进入反结构状态，再回到结构。如他对人生的过渡仪式很重视，认为这些仪式之所以重要，是因为平常的时候人的社会等级区分很明确，而在过渡仪式阶段，这些差别都暂时消失，让社会短暂地团结起来，抹平平常的等级差异与矛盾，短暂地让人们放松地成为一个平等交往的团体，接着又把人们控制在社会规范范围之内，回归到它的等级平常态。即所谓“结构到反结构，反结构到结构”。他将杰内普的分离、过渡和组合改称为阈限前、阈限、阈限后三阶段。在他看来，阈限阶段是仪式过程中的核心所在，因为它处于“结构”的交界处，是一种在两个稳定“状态”之间的转换。他说：“如果说，我们的基本社会模式是‘位置结构’的模式，那么，我们就必须把边缘时期即‘阈限’时期视为结构之间的情况。”①

① [美]维克多·特纳：《模棱两可：过关礼仪的阈限时期》，载史宗主编，金泽等译：《20世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店1995年版，第513页。

现代的一些人类学者皆不再执著于功能主义的视角，在阐明仪式象征意义及其内在逻辑的同时，更为关注仪式行为、象征符号与政治和权力的关系；并且注意到仪式作为社会认同与社会动员的方式之一，既可以有整合、强固功能，又可能具有瓦解、分化的作用。仪式、神话、信仰体系并非源于政治真空的环境中，它们反映、增强并弥漫于政治权力中。所以应该探讨谁为了什么目的创造出这些意识形态，其创造和运用除了揭露心智逻辑外，还揭露权力的运作。<sup>①</sup>

仪式可以分为不同的种类。我们主要介绍其中的“生命礼仪”（亦称“通过礼仪”）和“强化礼仪”，因为这两种仪式分别用于社会生活中的个体与群体。“生命礼仪”是与个人的生活周期阶段相对应的过渡仪式。仪式研究的先驱杰内普（Arnold van Gennep）在1909年出版了《通过礼仪》一书，他认为生命礼仪起着引导个人通过他们生命中的决定性转折点（如出生、发育、结婚、当父母、升入较高等级、职业专门化、死）的作用。他把仪式的举行分为三个阶段：隔离期（separation）、过渡期（阈限期，liminal period）、结合期（包容阶段，incorporation）。个人在仪式中首先被调离作为整体的社会，然后隔离一个阶段，最后以新的身份重新结合到群体中去。这意味着，仪式提供了仪式参加者原有社会日常生活和原有身份暂时消失的时间与空间，然后给其确定新的社会日常生活和新的社会身份。

作为个人来说，一生中最重要的仪式可以说有三种：诞生仪式、青春期仪式（在复杂社会中则表现为婚姻仪式）和死亡仪式。

诞生仪式，是将诞生的孩子带入群体之中，得到这个群体的承认，并赋予其社会身份，使其成为社会的成员。在这种仪式中，通常要对其命名。在中国文化中，要给其姓氏，以及按照这个家族的固有序列赐名，这就承认了其为某继嗣群成员的资格。

青春期仪式是人生最重要的仪式之一，因为出生与死亡中人生的过渡都不是当事者在自觉意识的状态中进行的，唯有青春期仪式当事者必然有一个清醒的转变意识。而对于一个社会群体来说，青春期仪式又是其内部成员重新组合的重要变动过程，也就是社会内部结构调整的过程，因此青春期仪式受到个人与群体的双重重视，也就具有特殊的重要性。据一些人类学者的考察，在巴西的梅伊纳库族人中，这种典礼的第一阶段是隔离，女孩第一次来月经和男孩长到大约十二岁时必须离群索居，住到早就搭好的长形房屋中的一间内，不会有来看她，她也不能参加村中的生活圈。女孩大约要隐居二到三年，男孩也差不多。在隐居期孩子接受本民族文化的教导。男孩还需通过一系列仪式性考验

<sup>①</sup> Kertzer, 1988, 转引自郭于华主编的《仪式与社会变迁》导论，社会科学文献出版社2000年版。

来建立和尝试他们的力量和勇气。其中有一种考验是在皮肤上割一条很长的口子，留下伤疤以示新的社会身份的确立。另外，男孩还需与一条中等体积的蟒蛇角力。完成仪式过程之后，从前的稚童就作为青年男女加入村中的生活。也有些民族的青春期仪式男孩要被带到村外去完成割礼或凿齿后，再回到原来的社会中去。也有的社会的青春期仪式要接近神圣之物，接受本民族文化的教导，其中最重要的内容之一是关于本民族起源的知识。

死亡仪式（丧葬仪式）不仅是让死者完成一种从生到死的转变，而且对于群体来说也重新确定了群体与死者之间的关系，即死者将作为祖先而存在，而不是作为社会的一员而存在。每一个社会都有自己独特的死亡仪式，且有复杂的葬礼程序。丧葬仪式表达了情感状态和家族社会关系，它按照家族内不同的社会地位，为死者家人分配不同的仪式活动。

强化礼仪指的是群体性（而非个人性）生活危机时期举办的仪式。群体性的生活危机包括严重缺雨对庄稼的威胁、战争的出现等。强化礼仪的功能是在这些情况出现时，用于减轻群体的危险，把人们团结起来，用集体行动和集体力量的乐观态度来代替恐惧和混乱，把受到扰乱的有关各方的关系平衡起来。例如大理周城以往某家失火，或有火灾之征兆，全村便要举行极为隆重的、持续三天三夜的送火神仪式，现在的规模已经小得多。笔者在大理周城就参与观察过一次送火神的强化仪式。2001年1月28日，周城七社杨寿家的猪圈草房因小孩春节期间燃放鞭炮着火，1月30日便举行了盛大的全家族与全村落共同参加的送火神仪式，仪式极为隆重，气氛极为肃穆，显示了一种共同抵抗自然灾害的决心。这种决心在显示人类在神灵面前的卑躬与屈膝（如跪拜）的同时，又显示了他们对神灵（这里是火神）的坚决抗争。他们对火神的态度是“善请恶送”：仪式的开头是请来诸路神，用香火与好吃之物款待，并念颂经文；在送走了诸路神灵后，到了晚间仪式的最后程序，巫师用宝剑把致灾之火神驱赶出去，并请几十个年轻力壮的小伙子将其送到洱海边烧掉，表明人类向火神示威的意向。

### 【阅读与思考】

#### 惠及凶神驱除

我在大理市喜洲镇周城白族村做田野工作的数年中，反复阅读到白族村民的一个深深宗教情结：对于给其生活造成重大灾难的凶神恶煞，他们竟然以善意待之并施惠予敬。这里提供三个田野材料。

##### 一、善请“火神”

“送火神”是周城的一种消灾避祸仪式。以往某家失火，或有火灾之

征兆，全村便要举行极为隆重的、持续三天三夜的送火神仪式。近年来仪式有所减化，一般在一天内完成。2001年1月28日，周城七社杨寿家的猪圈草房因小孩春节期间放鞭炮着火，1月30日便举行了送火神仪式。我参与观察了这一仪式的全过程。

仪式在门廊下设一供桌，中置一黄纸符码，上书：“天地三界十方万灵皇帝”。下有“天地之神”画符一张。香炉内燃香点烛。桌上的供品则全为素食：黄果一盘，干那、乳扇共一盘，盐、米、茶共一盒，酒一杯，茶一杯，净水一碗（中置一束柏枝）。屋内正堂为仪式的核心场所，正堂中央设一供台，供品与廊下相同，只是供台正中插了一把宝剑，上挂红布。在正堂左侧的墙壁上，悬挂着彩纸扎成的火神，其前有一彩绘纸龙舟，舟中站立四个纸神，此为火神之随从。正堂门口放置五双草鞋，供火神和四随从穿用。门上新贴对联为：“祈福消灾诚心愿，免灾解危奉吉祥”，横批为：“清吉平安”。堂屋的中间横一根绳子，悬下36张上端蓝色、中端红色、下端绿色之长形纸条，书36火部神名，从右至左为：凡火瘟火神君、火府烟火灯火神君、烛火明火暗火神君、火旗火郎神君、火绳火索神君、火殃使君回录神君、火府烟云队杖官君、执旗架刀烟都力士、丹霞火爵伯英郎大将、火府昭明文孝皇帝、丹天火轮无忌宋将军、南方三气火正阙伯星君、南方祝融炎帝辅炎帝君、火雷天君长使者、六星童子火铃将军、主火五星华光马元帅、南极明离大帝火德荧惑星君、悔过坛中真慈三宝、谢火会上刹尘圣贤、乾元四品考较火官丹天执法大帝、三五火车王天君、南方三气天中南极明离大帝、天火地火神君火府鬼火神君、天地年月日时火精大黑天神、五方掌火主火神君、丹天主火瓢吴大将、丹灵火骑远真石大将、鹤首鹤尾火猪大黑赤鼠大神、火府祝融大帝火部雷君、火瓢火剑神君、火龙火马神君、火膺火灵神君、金火炉火神君、火府飞火伏火神君、火弓火箭神君、南极火部阁属神祇火府一切圣众。

仪式分两个阶段进行，第一阶段为广请众神，诵经拜佛。上午10点30分开坛请神。仪式由村内唯一拥有权威法师印章的苏毓林主持，苏法师念经时，房主持香长跪于供桌前。给杨寿家带来火灾的凶神据法师说仅是36火神之一的“火殃使君”，但开坛却将火部36神全部请到；不仅如此，还将符码上写的“天地之神”亦全部请到，共有八万四千神，这些神的主要部分在苏法师的《佛法生宝》上写有名字，如五百罗汉、金刚观音、弥勒、等等。请来诸路神佛后便开始诵经。上午苏法师与其子所诵之经为《平安经》与《谢火科仪》。午饭后苏法师派出6人分至三处诵经：一是去村北本主庙诵《南斗经》，二是去村中龙泉寺诵《观音经》，三是去村外苍山脚下山神庙诵《三官经》。苏法师则在主人家诵《北斗

经》。诵完后，下午5点，苏法师开始诵《禳星法事》，此时，在走廊的供桌下置一直径两米的大盘，放上薄薄的一层豆油，家族中的老人及主要成员共50多人每人点燃一根小灯芯，放入盘内，算作一盏灯，表示他们对神的虔诚之心。晚饭后七点半钟，诵《回乡经》，意谓送各路神佛返回原乡。第一阶段仪式结束。

第二阶段的仪式为专题送火神，又可分为被当地村民称为“善请”与“恶送”的两个小阶段。

首先是“善请”。这是指对纵火为灾的火神以礼相待，善意相请，供奉佳肴，烧化纸钱，祈求保佑火灾不再降临。晚上8点左右，供品换成了荤菜，猪肉、鸡蛋等都摆上了供台，这是专为火神享用的。8点30分，进行“开光”仪式，这是法师运用巫力赋予纸扎的火神及其他相关事物以生命形式。只见苏法师念了一通经以后，便提了宝剑，威风凛凛地到处游走。随后他从一人手中接过公鸡，挤破鸡冠，将鸡血“点”在火神像的头上、身上；同时“点”在龙船上，“点”在门口放着的五双草鞋上，“点”在书有36火部神的纸条上；又“点”在供置的符码上，“点”在供台上代表金木水火土五方的五个碗里（每个碗里放了两个鸡蛋）。接着他将手中的响木猛烈一下桌子，然后用此木在鸡头上绕了许多圈，口中念动咒语。最后在供桌上画了符，将公鸡放入所画符圈内，又用那神秘的响木在鸡头上不断绕圈。这时需要观察公鸡的头朝向什么方向，送火神就要送到村庄的什么方向。这天的公鸡头朝向东南方。晚上10点30分，苏法师又开始念经，大模大样的猪头摆上供桌，再一次“善请”火神享用。先供一道生食，随后将猪头煮熟再供一道。

其次是“恶送”。晚上11点钟开始最后的送火神仪式，名之为“恶送”。仪式一改温情脉脉、讨好献媚的柔弱风格，骤变为以武力驱逐火神的强硬态度。家族和邻居中选出了20多个年轻力壮的小伙子执行这一任务。他们在法师的指挥下，将火神与龙船迅速抬出门，大踏步上路。这边抬火神的刚出屋，那边苏法师便立即提了宝剑，杀气腾腾地在门上、柱子上到处乱砍，意为将火神逐出住宅。随后，他又在房主家的每一道门上都贴上保护性的“画符”。外面送火神的队伍到了村子东南方的一片庄稼地的水沟边上，用干草燃起一堆大火，将所有的东西付之一炬。火神送出后，全体人员沿着原路回来吃夜宵。仪式在半夜12点多钟全部结束。

## 二、敬拜“罗刹”

读了上述田野材料，我们也许会做如下推想：因为白族村民没有力量战胜火神，只得“善请”，求其保佑。实际上并非如此，因为在巫术文化中，巫师有力量制伏恶神，这在上述“恶送”的过程中已可见之。此处，

我们另举一个“敬拜罗刹”田野例证，进一步说明他们对待已经被制伏了的凶神恶煞，依然善意待之，施以恩惠。

关于罗刹的故事，《白国因由》中有着详细的记述，录其要义如下：

隋末唐初，罗刹久据大理，人民苦受其害。唐贞观三年癸丑，观音大士从西天来至五台峰而下，化作一老人至村，探访罗刹事实。村中人民备将剜人眼、食人肉种种虐害人民事，从头告知老人。观音化为梵僧通过张敬与罗刹相会，罗刹款待甚恭，以人眼人肉为供。梵僧曰：“我受净戒不食此物。”罗刹闻说，善念忽生，乃曰：“长者至我家，不食我饭食，我心不安，欲与我要何物，我当如命。”僧曰：“若王相爱，只乞赐安乐处地方一块，结茅居之。”罗刹曰：“如此则不难，但不知要得多少来？”僧曰：“只要我的袈裟一铺，我的犬跳四步就足矣！”罗刹慨然以许，并立誓为凭，且使罗刹父子对众立誓曰：“天地圣贤，护法鬼神在上，我父子对众立盟，道地与梵僧，任其袈裟一铺，白犬四跳。此外梵僧不得复求，我父子不得反悔，如有反悔，我父子堕落阴山，永不见天日，护法天神作证。”罗刹父子以为些小地方，不以为意，只知与梵僧亲洽相忘尔我，又何尝计较地界之多寡与得失也，时刻聆受开示，皆忘其食人肉、剜人眼，渐生善念，若有不复为恶之状。于是观音对众将袈裟一铺，复满苍洱之境；白犬四跳，占尽两关之地。罗刹一见大惊，拍掌悔恨。此时有五百青兵并天龙八部在云端拥护，大作鉴证，而罗刹父子悔恨不及矣，虽怀愈憾，不敢反言，乃善告梵僧曰：“我国土人民尽属长者有矣，使我父子无居业之地，奈何？”僧曰：“此亦不难也，我别有天堂胜境，请王居之。”即以上阳溪洞内碌突摩出一洞，化为金楼宝殿，白玉为阶，黄金为地。化螺蛳为人眼，化水为酒，化沙为食，美味、珍馐、器具种种俱备，将罗刹父子引入于内。罗刹父子见之曰：“此境界胜于旧时我国土也。”僧曰：“此处王如不愿，仍将大王所赐我之地相还。”罗刹曰：“此处极安乐，无不居者，只求长者将我眷属移来，尽归于此。”僧着护法神兵将伊家眷尽移于内，以神通用一巨石塞其洞门，僧变作黄蜂而出。罗刹惊吐其舌。僧令铁匠李子行以铁法浇之，又造塔镇于洞上，使伊父子永不能出。此观音神通广大，罗刹恶业当终也。<sup>①</sup>

我在周城搜集到的观音降罗刹传说如下：

<sup>①</sup> 无名氏：《白国因由》，康熙四十五年家谱刊本。

以前大理坝子有罗刹父子，是两个恶魔，要吃人的眼珠，人们不能出来盘庄稼。观音老祖<sup>①</sup>显圣，和罗刹下棋，把罗刹引到山洞里，念咒语，把罗刹关在洞里面。罗刹知道上了当，又气又急，把舌头伸出来，观音用烙铁把它的舌头烫回去，告诉他等到铁树开花的时候会放它出来。后来有个县官新上任，戴了一顶草帽到那里游玩，热了就把草帽挂在铁枝上。罗刹看见了就大嚷：“铁树开花了，快放我出去！”观音老祖刮一阵风，将草帽吹走了；又将马粪撒在洱海里变成珊瑚壳亮，像人的眼珠，告诉罗刹说你以后就吃这个东西。没有了罗刹为害，大理坝子五谷丰收。

在这个故事中，罗刹是一个恶煞凶魔，比火殃造成的灾难还要巨大，但它被观音降伏了，丧失了继续作恶的能力。但即使在这种情况下，白族村民却依然敬拜它。

2000年12月15日，我随周城北方广莲池会<sup>②</sup>的老妈妈去罗刹阁敬拜罗刹。我们上午9点50分到达那里。山脚是龙王庙。龙王庙上面则是主殿，有释迦牟尼、玉皇大帝、地藏王三尊座像。主殿向上转弯的山坳中，则为罗刹宫，有一筒房，内塑罗刹像，面目怪异，孩童之身脸，骑一大鱼。再向上是弥勒像，无专职，仅在一大石房中建一亭，无四壁。再向上的拐弯处则有一幅瓷制的露天八仙过海图。山的最高处，则是观音老祖殿。周城北方广莲池会的老妈妈和许多其他进香者，从山脚的龙王庙至观音殿依次烧香。神职人员张诺专门负责写嘛文封壳上的称谓，有写“老祖宫中呈进”的，这是敬拜观音老祖的；有写“罗刹宫中呈进”的，这是敬拜罗刹的。封壳写好后，一位老妈妈负责将早已水印好的嘛文装入封壳内。包括罗刹宫在内的各个敬拜点的供品皆相同：一碗水，三杯茶，一盘米（中有茶叶），一对红烛（点燃），一柱香（点燃），一盒干那乳扇，一些糖果、橘子。在途中，我曾问一些老妈妈到罗刹阁去敬拜哪一位神，她们说：“罗刹阁，罗刹阁，敬罗刹呗。”此时，我又问她们为什么要向罗刹这个恶魔献供与敬拜，她们说：“罗刹是保佑我们老百姓呗。”她们甚至也弄不清哪个是观音，哪个是罗刹。我在观音阁问一位刚刚跪拜完观音的老妈妈拜的是什么菩萨，她说：“罗刹呗。”敬拜活动结束以后，她们就在旁边的一个简易炊房处生火做饭。炊房的柱联为：“未供先尝三铁棒，私造饭食九铜锤”，横批为“凡圣同餐”。可见这是一次包括与罗

<sup>①</sup> 白族的观音最初为男身，故称“观音老祖”。

<sup>②</sup> 方广莲池会为周城民间宗教组织之一，除几位会长和神职人员外，成员均为老年女性。周城有南、北两个方广莲池会。

刹在内的人神共餐。到下午4点多钟，她们才从罗刹阁返回。

### 三、供养“蟒蛇”

读了“敬拜罗刹”的田野材料以后，我们也许又会作这样的推想：敬拜罗刹是白族村民的“忧患意识”使然。罗刹虽被观音制伏，压在山间，但未被彻底消灭；魔还在，心未死。一旦重新兴风作浪，大理坝子的人民又要遭殃；为安全计，抚慰与敬拜是上策，使其享受香火而安于现状，村民便可永无忧患。然而，这种看法与故事的主旨不合，因为在民间宗教中，观音永远与信仰她的民众同在，观音殿也永远镇于罗刹阁之上，罗刹绝无翻身之日。此处，我们再提供一个“供养蟒蛇”的例证，作为“忧患意识”更进一步的反证。这个故事说的是：对待已经死去、失去任何作恶能力的蟒蛇，他们仍然施恩予彼。

关于蟒蛇的故事，我把在周城收集到的田野材料简述如下：

很古很古的时候，神摩山大石洞内有一条大蟒蛇，能变各种样儿，又有宝剑一口，经常下山残害人畜。周城百姓每年三月三日献出童男童女一对，供蟒蛇吸食。

永胜猎人杜朝选，一日从海东来到周城。这一天是三月初二，神摩山脚下处处香烟缭绕，周城百姓个个愁眉苦脸，杜朝选问明原因，知道是蟒蛇作恶，便说：“待我上山杀了此蟒。”次日（三月三日），杜朝选带上弓箭，到神摩山蟒蛇洞对面的山凹里等待恶蟒出现。片刻，突然狂风四起，飞沙起石，蟒蛇摇头摆尾随风走出洞来。杜朝选对准蟒蛇放出一箭，正好射中蟒蛇，蟒蛇就地一滚，不知去向。杜朝选赶来寻找，只见两村姑在洗血衣。原来她们是被蟒蛇掳掠来的两姐妹。两姐妹告诉杜朝选，说蟒蛇中了箭，现在洞中睡了。蟒蛇小睡三天三夜，大睡七天七夜，这次是小睡，但一下子不会醒来。于是，两姐妹带着杜朝选进洞，偷出蟒蛇枕下的宝剑交给杜朝选，杜朝选拿着宝剑朝蟒蛇乱砍，终于砍死了蟒蛇。因用力过猛，宝剑砍成两段，杜朝选手中只剩下一个刀柄。

杜朝选斩了蟒蛇，救出了姐妹下山。两姐妹说：“我们做你的妻子。”杜朝选不肯接受。两姐妹就跳进了村北的龙潭自尽了，杜朝选非常悔恨，也跟着跳进去，于是化作了三只蝴蝶，前跟后随，形影不离。从此，龙潭就叫蝴蝶泉。

周城人民为怀念这位杀蟒英雄，把他奉为本主。<sup>①</sup>

正月十六日是杜朝选的生日，周城人用八抬大轿将杜朝选和两个妹妹

<sup>①</sup> 周城有两个本主，杜朝选为北本主，南本主为赵木郎尚。

抬到北广场，周城人一年中最热闹的时刻到了，男男女女穿起节日盛装，家家户户欢欢喜喜过本主节。<sup>①</sup>

在这个民间故事中，蟒蛇是一个蛇精，一个妖孽，不仅要吃村中的童男童女，而且掳掠妇女，无恶不作。周城人没有办法拯救自己，直到一个外地英雄出现。杜朝选帮助他们除杀了妖怪，但极为奇怪的是，周城人对已被杀死的蛇妖依然进行供养。我在 2001 年 2 月 6 日至 8 日（农历辛巳年正月十四日至十六日）对周城本主节的参与观察与采访中，发现了这一宗教态度。

接本主的仪式是在正月十四日上午。上午 11 点时，浩浩荡荡的队伍正式出发。队伍的前面是 20 名童男童女。其中 4 名童男抬着旗帜，6 名童男给杜朝选背印。10 名童女则直接被命名为“十供养”，手中捧着分别代表她们自身的象征物“花”、“果”、“香”、“食”、“衣”、“财”、“茶”、“水”、“珠”、“灯”。这是供养蟒蛇的。其后是 20 多位捧着供品的经母，<sup>②</sup> 这些供品与童女手中捧着的大体相同，但这是献给本主杜朝选的。队伍到了本主庙前，轿子停在路口，背本主的新郎与方广莲池会会长及有地位的经母进入本主庙，先排成两行念经，随后，新郎背本主上轿。然后接本主队伍绕村一周将本主接至村中最热闹的小街子的广场上，接着举行跳财神仪式。

在接送本主的仪式中，“十供养”手中的十样东西是献给蟒蛇而不是给杜朝选的，已经充分说明了周城白村村民对待蛇妖的供养态度。当然，我们也可以推想仪式中的童男童女本身就是供养蟒蛇的象征物，因为蟒蛇未被杀死之前，本就以童男童女为食，故在它死后的仪式上，要象征性地给其供养。这与上文观音用螺蛳作为人眼的替代物来喂养罗刹的结构相同。这一推想还可有另外两个旁证：一是同为本主（南本主）<sup>③</sup> 的赵木郎岗七月十八日寿诞举行的庆典中，从来不用童男童女；二是周城的其他仪式都不用童男童女。

**思考：**分析周城村民惠及凶神恶煞这一宗教态度的原因。

① 此为周城第六村民小组段继灿提供。

② “经母”为周城方广莲池会的会员中地位较高者，能背诵宗教经典。

③ 南本主的生日为农历七月十八日，庚辰年（2000 年）七月十八日和辛巳年（2001 年）七月十八日，我两次参与观察这个仪式，仪式不用童男童女。

## 第九章 文化变迁

文化变迁，是指一种文化由于内部的发展和外部的接触所引起的功能与结构、形式与内容的改变。当然，这种改变是无时无刻地在发生着；而人类学所谓文化变迁，是指某种新的方式为足够数量的人们所了解并被接受，因而成为这种文化区别于旧的特征之后，方才认为这个社会的文化已经发生了变迁。变迁是文化的属性，因而也成为社会人类学研究的主要课题之一。可以说，人类学史上的各种理论、学说和流派，都在不同层面、从不同角度、于不同程度地探索过文化变迁问题。<sup>①</sup> 即使是常常被批评为忽略变迁的功能学派、结构主义学派的人类学者，他们的全部理论思维中也包含着对变迁问题的独特的解释视角。

### 第一节 创新：文化变迁的基础

霍默·G. 巴尼特所著《创新：文化变迁的基础》一书被认为是研究文化变迁的经典著作，他认为创新为所有文化变迁的基础，并将创新定义为：“任何在实质上不同于固有形式的新思想、新行为或新事物。严格说来，所有创新都是一种观念或一群观念；但某些创新仅存在心理组织中，而另外一些创新则具有明显的和有形的形式。”<sup>②</sup>

一般认为创新有四种方式：进化（即长时期的变异）、发明、发现、传播或借用。“进化”是指固有的思想和行为模式经过长时期的微弱变化的逐步积累最终成为本质上全新的东西，如采集生产技术到农业生产技术的发展，社会

<sup>①</sup> 有些人类学家不承认变迁问题，认为宇宙图式是很难改变的，文化变迁实际上一种文化自我维持的常态，这是用另一种“颜色视野”看问题的结论。在这里进行“到底是变了还是没有变”的争论是无意义的。例如一个人是自我维持的生命体，我们说他变了也可以：青年与少年不同，老年与青年又不同，身体细胞完全更换了，思想也变了。我们说他没变也可以：变化了的“我”还是“我”而不是别人，除非这个生命体本身的死灭。可见，认为宇宙图式很难改变的看法只是在一个特殊意义上而不是在普遍意义上否定变迁。

<sup>②</sup> [美] 霍默·G. 巴尼特：《创新：文化变迁的基础》，第7页。转引自[美] 克莱德·M. 伍兹著，何瑞福译：《文化变迁》，河北人民出版社1989年版，第23页。

组织由部落到国家的转变，等等。① “发现”是使某些已存在的过去不为人所了解的事物或事实变得为人所知，如火的发现、生物进化原理的发现、万有引力的发现等。发现是“找到”（Finding），即原先已经存在的东西去找到它。“发明”是对先前存在的材料、条件和风俗的新综合，如弓箭、陶器是发明，蒸汽机、汽车、原子弹和电脑都是发明。发明是“制造”（Making），即制造原先并不存在的东西。

西方人类学者认为发明值得注意的一个方面是所谓“偶然的并列”，它被界定为：“通过自然的或人为的事前不知其结果的方式，在两个或两个以上事物之间建立一种密切的空间关系，或者在两个或两个以上事物的心理形象之间建立一种密切的时间关系，作为建立上述两种关系的新器具的创造。”② 在这种“并列”中，人类的心智活动将一个或一个以上的现有事物在概念上分裂成几部分，将这些部分进行改变、替换或重组，便会创造出一个新的结构。

两个或两个以上以前互不关联的事物并列到一起建立一种密切的空间关系从而创造出新事物，可以独木舟的发明为例：一根沿着溪水漂流、上面栖息着一只鸟的树干，可能启发人类的思想，从而发明独木舟。斗牛的出现也是这样。安达卢西亚的西班牙贵族，过去不时地要骑马刺杀公牛，以保持他们熟练的战争技术，刺激他们同类的英勇，并为年轻的贵族提供一个壮观的场面。在18世纪初的一次这种场合中，一个贵族跌翻，脸朝下紧贴在自己的马肚上，在即将刺来的公牛的牛角之前眼看无望了。当公牛摆好姿势要将牛角刺进这个贵族的身体时，一个被雇照料贵族的跑马场的村庄贫民跑进场内，用他的平边的安达卢西亚帽子诱使公牛离开那个无可奈何的贵族。然后，使得贵族雇主们大为敬慕的是，他继续在公牛眼前摇晃他的帽子，让公牛的视线紧盯住它，诱使这只带角的动物一次又一次地在他身边冲过去。就这样，便建立了现代斗牛仪式——一只公牛和一个没有骑马的人之间的战斗，利用一块飘动的布条作为引诱。③

传播或借用是创新的普遍形式，应该得到更多的讨论。传播或借用有三个基本特点：

第一，借用的选择性。人们并不是完全接受他们与之接触的文化内涵中的

① 这里所说的“进化”方式是在一种文化没有与他种文化接触史的假定条件下提出的，事实上，无论是古代还是现代，并不存在任何这一类没有与外界接触过的纯而又纯的单靠进化达到新质的文化。学者们只是为了研究的需要才不得已作出了这种人为分割。

② 格林曼：《物质文化及其组织》，转引自〔美〕克莱德·M. 伍兹著，何瑞福译：《文化变迁》，河北人民出版社1989年版，第24页。

③ 〔美〕克莱德·M. 伍兹著，何瑞福译：《文化变迁》，河北人民出版社1989年版，第24—25页。

所有东西。一般来说，文化特质的被接受与被排斥，需要视其有用与否、适应性如何以及对接受一方的文化有无意义而定。在这里，可以将两种借用区别开来：一是物质文化的借用，主要是看传播一方文化是否具有更利于提高生产效率的优越性、有用性和适应性。例如我考察过的摩哈苴就不会借用拖拉机，因为无用武之地。二是精神文化的借用，此种借用则是看传播一方的文化对接受一方的文化有无意义。例如穆斯林社会接受外来文化的传播要看这些文化的意義与《古兰经》是否协调。无论是物质文化的借用还是精神文化的借用都有两种形态，一是主动地借用，二是被动地借用。在并不是由于军事侵略或国家对地方的强压下所造成的借用为主动的借用，反之则是被动的借用，是“别无选择的选择”。

第二，传播或借用的双向性。传播或借用并不是一个民族给予，另一个民族接受的单向过程，而是双向进行的，即使一个民族统治另一个民族也是这样。这可以从有关美洲土著和白人统治者的一个例子中得到说明：

白人带来了马匹，但借用了独木舟；现今很多美洲印第安人住在欧洲式的房屋中，很多美国人则至少在假期中有两周生活在帐篷里。美国的印第安人吉姆·索普是个闻名全球的橄榄球运动员，而很多名牌大学的学生参加长曲棍球代表队的比赛。在食物方面，白人的借用多少占了些便宜，他们借用玉米、大豆、西葫芦、玉米粥、爆玉米花、野生稻、甜瓜、可可、西红柿、南瓜、马铃薯和火鸡。<sup>①</sup>

又如我国历史上诸胡族吸收中原汉族文化，汉族也向胡族学习对自己有用的东西。汉族的农业技术传给胡人，胡人的畜牧知识也传给汉人。适应游牧生活的折叠式的胡床，东汉时传入中原，以后又推广到南方，胡床的传播影响到后来家具的全面变化，唐以后推广了由胡床演变的高足家具，改变了古代中原席地而坐的习惯。<sup>②</sup>

第三，重新解释。文化特质和丛体完全按照其原初面貌传递的情况很少，它们通常要经过在形式、功能和（或）意义上的改变，以适应接受一方文化的特殊需要。人类学著作常引述霍贝尔所举的印第安人的太阳舞为例。太阳舞是19世纪以前美洲平原印第安各部族为协同一致共同猎取水牛而举行的一种

<sup>①</sup> 霍姆斯：《人类学导论》，转引自〔美〕克莱蒂·M. 伍兹著，何瑞福译：《文化变迁》，河北人民出版社1989年版，第37页。

<sup>②</sup> 黄淑婷、龚佩华：《文化人类学理论与方法研究》，广东高等教育出版社1996年版，第215页。

仪式，后来在从一个民族传播到另一个民族的过程中，其形式、功能和意义都不断的被重新解释。在阿拉帕霍人中，太阳舞被抽去军事色彩，成为治病的仪式，因为他们是爱好和平的民族；在好战的克劳人中，则利用太阳舞加强其队伍对抗敌人的力量；肖肖尼人用以祈求部落安宁；切延内人用作庆祝世界复活的仪式。目前印第安保留地跳太阳舞，目的在于消除长期以来被分化的影响，加强印第安民族的凝聚力。

## 第二节 涵化

涵化是一种特殊的传播，它是指两个独立的文化传统由于持续的接触而引起一个或两个文化产生广泛的变迁。只有通过大量的相互传播，涵化才能最后实现。涵化强调两种文化长期的持续互动，全面的接触，其结果是使得双方或一方原有文化体系发生大规模变迁；而一般意义的传播不强调互动的长期性、接触的全面性以及变迁的广泛性。

一个涵化的例证是西班牙人入侵墨西哥。在16世纪早期未被西班牙人征服之时，阿兹特克上层阶级统治着墨西哥的中部和南部，很多土著民族不满于这种统治，并在西班牙人的征服中站在西班牙人一边。伴随着阿兹特克的覆灭，很多以前在它统治下的民族和平地接受了西班牙人的控制。这正是大约2500个西班牙人能够征服并随后控制这个多达1000万人口国家的原因。虽然到1950年尚有250万墨西哥人保留了其印第安的特点，但也已丧失了土著文化的基本模式。这种印第安文化，主要不是征服前文化成分的保留和发展，而是将16—17世纪西班牙文化特质进行变更和重新加工，与土著文化结合在一起，产生的一个全新的文化整体。这个文化整体并非西班牙和印第安特质的简单混合，而是新的创造，是西班牙和印第安传统两者融合而形成的。又一个涵化的例证是墨西哥南部的危地马拉共和国被征服后的变迁。由于咖啡是危地马拉的一种主要出口农作物，这促使非印第安的危地马拉人（拉丁诺）和外国人进入高原地区，来开发这里的印第安人劳力和土地资源潜力。这些外来者带来了他们自己的文化传统、学校、技术、道路、种族和文化的优越感。国家政治的变迁，改变了土著的政治制度。由拉丁诺统治的政治结构，代替了本地村落长老的控制。季节性的劳力迁移、金融活动，军队服役和大众传播，已促使印第安人与外界密切接触。近年来，宗教改宗活动、旅游者的涌入和各种各样的援助，已更进一步地推动了这个变迁过程的进行，使一种新文化逐步产生。在这里，社区的变迁存在着几个过渡形态。一是传统的印第安社区，存在某种程度的独特的社会、政治和宗教组织。男人和妇女们的服装都有某些鲜明的特色。只使用一种印第安语，用印第安的姓名，使用汗浴，保留着玛雅历，采取

一个高度发达的占卜和医疗制度。二是变化了的印第安社区，其特征为：政治和宗教组织，男人们的独特服饰，所有的男人和许多妇女都会讲两种语言，但印第安语言仍作为母语保留下，妇女们一般保留着独特的服装，但已不太可能从服装的特点上看出一个人来自哪个村落。汗浴使用通常已不见，玛雅历一般不再起作用。土医师和占卜师们受到了来自拉丁诺的巫师以及其他世俗医疗者的强烈竞争。三是拉丁化的印第安社区，其特点是：大部分可观察的印第安文化特质业已消失。男人和女人均不穿独特的服装，不说印第安语，不保留印第安人的名字。另一方面，与拉丁诺不同的是，男人们仍占据着宗教仪式中的领导地位。人们还是喜欢在地上炊煮。各群体仍以地域区分开来。他们丧失了大部分印第安社会的文化模式，但仍然没有完全进入拉丁诺阶层。传统的模式虽然有这些可观察到的变化，但如果无视它仍是一个印第安人社区这一事实，则是一种错误。这里的印第安人仍然以其一套已不强烈的习俗和信仰，以及自身对印第安人社区的认同，区别于他们的拉丁诺邻居。他们依然保留了作为一个印第安社区的完整性。<sup>①</sup>

### 第三节 文化叠合论

在本节中我们提出一个文化变迁的一般性规律的理性表述，这就是“多重文化时空层叠整合”。这个概念是依据一些人类学家的看法及我自己的田野考察中直接观察到的文化现象所作的概括，其基本内涵可作如下说明：当一个地区的文化由于长时期的发展变异的积累出现新文化现象的时候，旧文化现象的许多主要部分并不是以消亡和破产为基本特征，而是经过选择、转换与重新解释以后，依然被一层一层地重叠和整合在新文化结构之中。这种新旧并存，并不是由于在力量的消长方面，新的暂时还不能消灭旧的，需要在时间的发展中来逐渐完成新旧替代的过程，而是从一开始就实现了新旧文化形态之间的相互理解、协调、包容、让步。也就是说，原先的文化并没有消亡，而依然是一种有生命的东西。另一方面，对于传播而来的异地文化，也是通过选择、转换与重新解释以后，被一层一层地重叠和消融在新文化结构之中。于是，不同时间、不同地域发生的文化现象便凝结、层累、整合在同一文化结构之中。而且这种文化时空的层叠整合，并不是只有一次，而是经过多次。早一些发生的文化与晚一些发生的文化重叠并整合以后，当更晚一些文化发生时，这种被重叠整合了的文化又被重叠整合到新的文化中去，因此时间越后，越是被堆积起

<sup>①</sup> [美] 克莱德·M. 伍兹著，何瑞福译：《文化变迁》第四章，河北人民出版社1989年版。

更多、更复杂的时空内涵。

我们画一个简单的图形来说明这种情况：①

多重文化时空层叠整合示意图				
发展 阶段	第一阶段	第二阶段	第三阶段	第四阶段
文化 叠合 状况	子	丑	寅	卯
	甲	乙 甲' A'	丙 乙' B' 甲'' A''	丁 丙' C' 乙' B' 甲'' A''

在这个图形中，“子”、“丑”、“寅”、“卯”分别代表某种文化形态在时间上依次发展的四个阶段上的整体文化。第一阶段我们将其看做理论上的最初始的、最简单的、没有经过层叠整合的原始文化。“甲”代表此阶段的新生文化，因为它没有文化传统需要继承，也没有外地的文化可供借鉴，因此它与整体文化“子”是同一的。在第二阶段上，“乙”代表此阶段新生文化，“甲”代表有所取舍、有所变形、并被重新解释了的“甲”，“A”代表被取舍过的、重新解释过的外来文化“A”。传统文化、外地文化与新生的文化重叠和整合在一起，方能构成第二阶段上的整体文化“丑”。这是双重文化叠合。到了第三阶段，“丙”代表第三阶段的新生文化，“乙”是被选择和重新解释了的第二阶段的新生文化。“B”是此时被选择和重新解释了的外来文化“B”。而由于在第二阶段上已经保留了第一阶段的文化，所以第三阶段依然保留第一阶段的文化，只不过这时保留的第一阶段的文化又是经过了第二次选择和重新解释过的，不仅与第一阶段不尽相同，而且与第二阶段也不尽相同。故而用“甲”区别于“甲”，当然更区别于“甲”。外来文化的情况也是这样。这一阶段已经是三重文化时空的叠合了。第四阶段以后的文化依此类推。

① 文化既是要素，又是关系。图中的“甲”、“乙”、“丙”、“丁”等，既可以看做要素，亦可看做关系。

这样变化的结果，就造成了“多重文化时空层叠整合”。当然，现状中的层层整合的文化形态并不是如示意图那样层次清晰，而是处于混融的状态。<sup>①</sup>

多重文化时空的层叠整合，既是文化变迁之结果，又是文化变迁之过程。任何时代的文化都在不断变迁，任何文化变迁都是传统之“旧”、现实之“新”以及在有条件的时候加上外来之“异”三者激荡之结果。传统、现实、外来这三者形成层叠、交融、并列，方能产生当下状态的文化。原始时代没有文字记载，其历史传统是通过记忆保存下来的。“记忆就在于具有使我们回想起我们观念的信号，或者伴随着这些观念的环境的能力。而这种能力，只能通过我们已选择的信号的类同，以及通过我们在观念与观念之间所安排的顺序，在那些我们所要再现的客体联系着我们当前的若干需要时，方能产生。”<sup>②</sup>当现实中新的经验出现以后，便与我们记忆中所贮存的“联系着我们当前的若干需要”那部分的传统文化进行“并列”（Accidental Juxtaposition），如果这时有外来文化的影响，这种新的经验也会与外来文化中“联系着我们当前的若干需要”的某些部分进行“并列”，在此基础上形成“多重文化时空叠合”，达到新的文化创造。上述发明中的“偶然的并列”可以扩展到“创新”的其他三种方式之中，只不过有一些并不“偶然”，而是通过记忆的功能进行的有意识“并列”。“进化”中长时期的每一次微弱变化都是现实经验与传统文化的并列，“传播”中的并列是外来文化与现实文化两个要素的并列，或者外来文化与现实文化及传统文化三个要素的并列，“发现”中的并列是新“发现”的事物、事实或规律与过去已为人所了解的事物、事实或规律在并列中进行比较，方能确定“发现”的意义。只有通过“并列”，方能造成“叠合”。

关于“文化整合”的概念，一些人类学家认为文化行为有“达到整合的趋向”，“不具有相互内在联系、而且在历史上独立的种种特质，现在却结合在一起而且变得不可分割”，任何一种文化都是整合的，具有思想、行为的一致模式。<sup>③</sup>这是说一种文化为了达到对自身发展历史中的某个趋向进行强调，这种文化传统“在历史上独立的种种特质”可以被整合到现实的文化结构中

<sup>①</sup> 这里有两点需要说明：一是“文化叠合”是文化的一种常态，一个符号承载了许多历史事件，上表仅是对符号生命史的简化，这是一种为了说明问题的逻辑上的“化简”方法。二是文化并不总是从简单到复杂，在文化符号的生长历史中，它也有可能变得更加简单，曾经有过的内涵失落也是一种常态，这是因为在文化变迁中的“选择”环节中“去除”掉了。因此，符号内涵的失落是“文化叠合论”的题中应有之义。

<sup>②</sup> [法] 孔狄亚克著，洪洁求等译：《人类知识起源论》，商务印书馆1989年版，第40页。

<sup>③</sup> [美] 露丝·本尼迪克特著，何锡章等译：《文化模式》，华夏出版社1987年版，第35—36页。

来。与此同时，由于每一种文化都有自己的一种不同于其他文化的特殊目的，“为了实现这个目的，人们从周围地区可能的特质中选择出可利用的东西，放弃不可用的东西。人们还把其他特质加以重新铸造，使它们符合自己的需求”。<sup>①</sup>可见，整合的确存在着两个维度：第一个维度是时间维度，即一种文化将自身历史上的种种特质整合到当下状态中来，成为现状文化的一个不可分割的构成部分；第二个维度是空间维度，即一种文化将异于自身的周围地区的特质整合到自身中来，亦成为现状文化的一个不可分割的构成部分。除去从理论上假设的开端时期的文化以外，历史上任何一个时期的“文化”总是在这两个维度上对与它同时的异质文化（与它自身相异的其他地域的文化）以及对与它不同时的同质文化（它自己的前身）整合的结果。

对于“多重时空的层叠整合”的文化变迁规律，我们首先注意到的是“层叠”。有的研究者将文化的发展比喻为滚雪球，这个雪球在漫长的历史长河中是越滚越大了，“雪球”显然是“层叠”的产物。然而，人类是十分懂得轻装上阵的“符号动物”，一位贵妇人无论参加多么重要的晚会，也无论她多么富有，都绝不会将古今中外所有漂亮衣服都穿戴在身上，她只是选择她自己最满意的那一套。“选择”既是文化“传播”的基本特点，也是文化“进化”的基本特点。被选择的外来文化按照效用的高下、适应的程度，以及对本文化意义的大小，组成一个排列有序的结构。当然，在战争年代及被侵略占领的年代，文化往往有强迫接受的情况出现，这种别无选择的选择依然是一种选择。而这种“别无选择”的“选择”在文化“进化”中表现得也许更为彰显，文化传统是无法抛弃、无法回避的。此时的选择也是将传统按照新文化需要建立一个有序的结构，最有效用的、最适应的往往被置于被选择序列的首端，最不需要的被置于末端被批判的位置。经过这两个方面的选择并且被排列有序的“异文化”（外来文化）和“旧文化”（传统文化）组成的层叠结构，为“整合”准备了前提。“层叠”与“整合”是两个不同的概念，层叠是条件，整合是结果；层叠是初始状态，整合是终极状态；层叠是混和，整合是融化。整合的目的是使文化成为一种有生命的类似于有机体或克鲁伯所说的“超有机体”的东西。

“层叠”中的文化要达到“整合”，当然需要进行“重新解释”。重新解释是对传统文化与外来文化作出符合当前需要的解释，只有经过重新解释，异地的文化方能进入现状文化的结构之中，成为新文化有机体的一部分，形成文化在空间上的叠合。同样，也只有经过重新解释，传统文化方能进入现状文化

<sup>①</sup> [美] 露丝·本尼迪克特著，何锡章等译：《文化模式》，华夏出版社1987年版，第36—37页。

的结构之中，成为新文化的有机体的一部分，形成文化在时间上的叠合。

多重文化时空的层叠整合，是人类文化发展过程中的一般性特点，需要注意的是：这个特点在比较复杂的文化和比较简单的文化中是不相同的。我们今天的文化中，就有着传统文化与现代文化的层累，又有着中国文化与外来文化的交叠，但由于有文字记载，我们的时空观是清晰的。我们知道文明时代的中国文化和外来文化产生于公元前多少世纪，又是经历了怎样的发展，哪些是作为“精华”部分被我们选择了，哪些又是作为“糟粕”部分被我们抛弃了。我们知道“西装”与“迪斯科”是外来文化的赐予，而“宣纸”与“裹小脚”则是本民族的发明。同时，我们的时空也不会错位，假如有谁说关公战秦琼，说孙悟空是莎士比亚戏剧中的主人公，那么别人就会讥笑他的无知。而没有文字的文化则大异其趣，他们无法将具体事件固定在时间链条上和空间位置上。在时间上是可逆的，在空间上诸事物之间是可以相互转化的。“它想把握既作为同时性又作为历时性整体的世界。”<sup>①</sup>“越是向史前时期的纵深之处追溯，一代接一代的人们所承递的全部材料自然就越是融聚为一体。”<sup>②</sup>“一切事物可以转化为一切事物”，在时间上“现在、过去、将来彼此混成一团而没有任何明确的分界线”。<sup>③</sup>这种思维方式消除了时间和空间的差异，既可以历史上发生的与现在发生的文化现象“混成一团”，也可以把此地发生的与彼地发生的文化现象“混成一团”。在那里，“文化时空的层叠整合”恰如我们看天空的星星，其实每一颗星星与我们的距离是不等的，而我们看到的却像是嵌在同一块蓝天的底板上；又如看远山的剪影，把远近不同的山峰看到同一个平面上来了。

#### 【阅读与思考】

#### 周城村民段惠参个人生活史

段惠参是云南省大理市喜洲镇周城村白族村民，1938年生，高小文化程度。他小时候受到祖父经商意识的熏陶，集体化年代这种经商意识受到压抑，自20世纪80年代以来，段惠参在改革开放的大潮中，与大理地

<sup>①</sup> [法]列维·斯特劳斯著，李幼蒸译：《野性的思维》，商务印书馆1987年版，第301页。

<sup>②</sup> [德]威廉·冯·洪堡特著，姚小平译：《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》，商务印书馆1997年版，第19页。

<sup>③</sup> [德]恩斯特·卡西尔著，甘阳译：《人论》，上海译文出版社1985年版，第106—107页。

区其他白族农民一样，展示了他的商业智慧，发展起较好的家庭经济。

### 一、社会背景与家世

周城为中国白族名村，在现代国家建设过程中，特别是改革开放以来，周城与其他白族地区一样，其社会文化出现了较大变迁。自古以来，周城以农业经济为主。至清末民初，由于傍近周城的喜洲商帮的兴起，刺激与带动了周城的手工业和商业，使周城早在明末清初即已出现的染织业发展起来。<sup>①</sup> 染织业主要是扎染与服装加工。扎染是传统工艺，是周城的特色经济，解放前有70%的农户搞自织、自染、自销。有些甚至拥有商号，如德信和、德义和、复镇祥、裕金和等。手工业的发展刺激了商业的发展，同时，扎染的布匹通过马帮驮运到外地销售，运输业也随之发展起来。在滇藏公路开通之前，穿村而过的茶马古道上行走着来来往往的马帮。当时，“全村马帮很多，共有马上千匹。各帮人数不等，马少者一二匹，多者十余匹。主要往来于丽江、下关、维西、鹤庆等地”。<sup>②</sup> 当然，传统社会中，周城手工业、商业、运输业的发展依附于封建经济，受制于种植业，手工作坊都是季节性生产，是农业生产闲时方去进行的“副业”，产品的交换亦离不开自给自足的轨道，且其产品销售依赖于农村集市。

段愿参的爷爷就是在这个时代环境中开始他的手工业和商业生涯的。他本是地道的农民，家庭贫困，出姓<sup>③</sup>到邻村仁里李家，由于不甘受欺出走至缅甸、腾冲、芒市一带，学到了缝纫技术，接触到了新的生产方式并购买了现代工业社会生产的缝纫机。他回乡以后不再去仁里，而是在周城村中央的大青树下租了一个小铺子，开起了缝纫店。自此周城有了第一台缝纫机。他的爷爷从田间农业劳作到在店铺内从事缝纫，其实践方式便由农业生产方式转变为手工业生产方式。由于手工业产品是进入市场交换的，这就很容易开启商业智慧。后来他又在茶马古道边想方设法买下了一块地盖了房子，利用这有利地盘将主要注意力转移到经营客栈和棺木生意上来。他的行为方式再次改变，由手工业生产方式转变为商业实践方式。

<sup>①</sup> 这种发展一直延续到解放初。在1955年周城私营工商业社会主义改造的工商业户登记中，有染布317户，织布58户，其他如做鞋、粉丝、木器、藤编、篾器、乳扇等合计105户。参见中国大学历史系《云南大理周城志稿》编写组：《云南大理周城志稿》（内部资料，1985年），第25页。

<sup>②</sup> 中国大学历史系《云南大理周城志稿》编写组：《云南大理周城志稿》（内部资料，1985年），第28页。

<sup>③</sup> 在白族的招赘婚中，男方需放弃原先的宗姓而改为女方的宗姓，故称之为“出姓”。

爷爷1947年去世的时候，段愿参只有9岁。段愿参童年时代即在他祖父的客栈里从事过卖火柴、卖水等活动。

新中国成立以后至“文化大革命”期间，周城与全国其他地方一样，进行了土地改革，随后是农业集体化运动。由于“左”的思想和政策影响，手工业和商业的发展受到挫折，经商行为被认为是走资本主义道路而受到批判。到了改革开放后的市场经济条件下，周城染织业（主要是扎染）重新活跃起来，并作为乡镇骨干行业得到重视。1984年，周城建起蝴蝶牌扎染厂，当年销售收入为4.5万元，1985年扩建为大理市周城扎染厂。经过几年的发展，1999年“世博会”期间年销售收入增至470万元。近年来，集体企业有下降的趋势，私营经济发展迅速。缝纫加工业在1999年底，有121家加工扎染服装和旅游产品，产品销往北京、上海、昆明等大城市以及日本、美国、加拿大等国家。<sup>①</sup> 染织业带动了其他产业的发展，周城办事处用扎染业创造的积累，先后创办了奶粉厂、民族贸易公司、饲料加工厂等21个村办企业，还积极引导和扶持民族服装、旅游用品、修理、运输、乡镇企业和第三产业如旅游业、餐饮业等的发展。这些发展给周城带来了荣誉。1994年周城被国家民委评为“民族团结先进单位”，1996年被国家文化部命名为“扎染艺术之乡”，1997年被大理市命名为“小康村”和“亿元村”，1997年被列为全国百家精神文明示范村，1998年被大理州命名为“省级小康村”，1999年12月被中国村社促进会授予“中国特色经济村”，如此等等。周城的经济结构也发生了前所未有的变化。集体化年代，周城95%以上的劳动力从事农业生产。1978年以后，周城的劳动力逐步转向建筑业、加工业、餐饮业、养殖业、运输业等。特别是改革开放以后，大理市将旅游作为带动经济发展的龙头产业，周城因傍近蝴蝶泉而有着得天独厚的条件。蝴蝶泉本只是一个小小池塘，因20世纪60年代一部电影《五朵金花》而名扬海内外，而今每天都有成千游客纷至沓来。如果将周城一带的社会文化变迁概括起来说，就是市场经济条件下旅游经济的活跃与发展。如今周城的第三产业的产值远超农业产值，而商业活动也成为当地居民的主要活动方式。

## 二、从传统手工业走向缝卖白族服装

在农业集体化年代，白族农民的经商活动受到极大的压抑，这使他们处于苦闷之中。这种苦闷并非不能发家致富的苦闷，而是迫于艰难生计的苦闷。对此，段愿参陈述了他的经历：

<sup>①</sup> 此处数据由周城办事处（周城村民委员会的前身）提供。

承包之前是在生产队做工分。那时不搞社粮。1965年至81、82年，我家那时8口人：我母亲、我妹妹、我、我爱人，还有四五个娃娃，有的生了，有的没生。我每个月做的工分有400来分。400来分已经相当努力了，每天满工是12分，30天出齐才360分，为什么有400来分？因为有时晚上上夜班，去看水。我的工分全年加起来5000分。我爱人又理娃娃，又操劳（家务），她只能有两三千①个工分，也算不错了。两个人有7000多分，再加上肥料工分1500分，共8500分。每10分的工分值3角多到4角，我们这个队还相对好一点，就算4角，包括粮食的价格在里面。这些工分要参加生产队的分配。政策因年代不同，不断变化。60年代生产队的粮食分配基本是三七开：七成按人头分配，三成按工分分配。我们这些娃娃多的户，占了便宜，粮食分得多。娃娃不到5岁的这种叫小口，大人叫大口，大小口加起来我们的粮食小春②每人平均120斤，大春每人平均200斤，加起来（全年）300多斤，这包括杂粮在内，包谷蚕豆等。这基本上够吃。一年全家大约分3000斤粮食要算钱，副产品麦秆也要算钱，稻草也要算钱，包谷秆也要算钱。粮食的价格以国家的价格为准，平均1角1斤，3000斤就是300块。8000多工分就算8000分，那么我家的工分共计320块（按每10分的工分值为4角计），我全家做的工分一年价值就是320块。而我分的粮食要300块，加上副产品就是400多块。所以，我常常是“超支户”，多的那一年超180块。一年到头（全家）才苦得300多块钱，而超支却要180块。那是不得了了！怎么办呢？既然我超支，账是平衡的，我超支，有些人工分多，他们分进来的粮食少，于是和我家来搭。一户搭不下来，二户来搭。所以每年养出来的猪家里吃不起，就要好好准备着。超支时把猪一卖，给人家交。好多亲戚都等着和我搭配，因为我有准备，能养出猪。我的老伴最会料理家务，喂猪喂得很好，没有喂死过猪，很不威器的小猪她都能喂得好。一年只能喂两头猪，4角多一（市）斤，这是交供销社的价格，外边卖的是8角1斤。两头猪只能卖150~200块。一头猪60~70公斤。那时的规定是交一头吃一头，交给国家叫认购任务。如只喂出一头就瓜分一半。一半是4角一斤，另一半是8角一斤。两个平均6角左右。我们家基本上每年都不能杀吃猪。

那一年情况好一点，我给娃娃们说，好好喂猪，今年一定杀吃一头猪，给娃娃们早许了愿。娃娃见人家杀吃猪，说我们为什么不杀吃猪？

① 白族口语“两几千”即“两千多”。

② “小春”指小麦、蚕豆等春夏之交收获的作物，下文的“大春”指水稻、包谷等秋季收获的作物。

我说我们没有办法，但今年只要好好喂猪，喂好了以后，要杀吃一头猪。娃娃们盼到年底，我把这事忘记了，交超支款的时候，我们队里面搞副业的来我这里买猪，我把两头猪都卖给他们了。猪赶到院子里时，老四小小的一个哭起来了：你说要杀吃一头，现在人家把两头都赶走了。那个时候我确实把对娃娃们的承诺忘记了。我就跟买猪的商量，我说我答应给你们两头，但现在有这个情况，我确实给娃娃们承诺过，所以能不能把小一点这头留下，承诺不实现不对，在其他方面再想办法也要把这一头留下杀吃了。他们说行行，那一头就不称了。那一年确确实实地杀吃了一头猪。

这种个人经历，当然也是那个时代大多数白族农民家庭生活的情景。此时，一般的农民家庭都只能维持基本的生计。为了摆脱窘迫之境，周城的村民一般有如下几种解决途径：有“手艺”的承包副业，如裁缝、竹器编织、木器加工等；有饲养技术的在政策比较宽松时饲养牲口；有力气和胆量的就去苍山砍伐树木烧炭卖钱。段惠参对这几种方式都曾实践过：

我养过马。1962年到1963年，一年半，我喂了两匹马。第一匹2月买的，买的时候180块，养了半年以后，到集市上卖，卖成350块，得170块。卖了这匹又买了一匹140块的小马。到第二年“三月街”上卖，还是350块，卖了个好价。那个时候，有个好政策。

从1962年2月到1963年的三月街，仅一年的时间，段惠参养马得380块，这对于他是个了不起的数字，意味着他用业余时间养马的收入超出了他全家全年的全日制农业劳动工分所得。这使他记忆深刻，感慨地说是“有个好政策”。段惠参对政策的敏感包含了他苦闷中的某种觉醒意识。但是个人的创造力受到社会制度的束缚。不久，文化大革命开始，好政策就没有了，段惠参又努力寻找出一条解决全家生计问题的路径，这就是承包副业：

我一个农民怎么维持家庭呢？我就给他们承包副业，叫裁缝承包，每个月交42块。<sup>①</sup>本身生产队的工分值是10分工4角，我要交1块钱才给我记10分工。以28天的出勤计算，每天交1块5，算下来是42块一个月。那么我没有缝纫的基础，再加上当时那个年代，每人的衣服布票只有四尺，只能缝缝补补，能有几个做新衣裳？我虽然打着做裁缝（的幌

<sup>①</sup> 2006年7月13日段惠参在接受笔者访谈时说，他是1969年开始承包副业的。

子)，晚上在家做裁缝，白天我要干其他活，上山砍竹子，编篮子，篾梦梦。最没有办法的时候 42 块完不成，我也曾经上山烧炭。那个鸡窝炭，好卖。7 块 100 斤。用柴疙瘩，树木的根根烧。

无论是养马，还是搞裁缝承包，皆表明他寻求某种在经验层面上对当时现实制度的突破。就段愿参所从事的服装加工业而言，在传统社会中，一般有两种方式：一种是包工，一种是请工。请工是上门服务，在别人家吃饭，拿固定的工钱；包工是在自己家里缝制，按件计算工钱。这两种方式一直持续到 70 年代末，这里的白族服装尚未走向市场。

当改革开放时代国家对布票放松以后，周城的裁缝就可以到市场上去买布来自己加工，然后再卖给村中需要服装的村民们。这里已经孕育着新的趋向：只要完成服务对象的置换，即将服装拿到市场上去卖而不是卖给本村村民，那就意味着完成了传统手工业到市场经济的过渡了。周城村民是在 80 年代初完成这一过程的，而段愿参一家则开风气之先：

到了改革开放以后，就是 1982 年，我的老大从部队里退伍回来了，我的老二高中毕业以后当了民办教师，他们接触改革开放信息比较灵些。他们提出来说专门给他们做农裳的事就不要干了，我们可以卖服装。现在不要布票，这个不是犯法的事了。过去卖服装是犯法的事，你的布票从哪儿来，这个是套购，是会犯法，会追究责任的。但是不要布票以后就不会追究责任，就可以到公司里买布来加工。但到底怎么样，心里很虚。后来我的这个老二，他在寒假里（1984 年初）说你们给我做几套白族服装，我去卖。他选择在蝴蝶泉卖。第一次我们缝起三套白族服装，他早上去，我们吃早饭十一二点的时候，<sup>①</sup>他就骑单车回来了，说卖完了。三套衣服每套一百块。那个时候一百块思想上觉得不得了，整个家庭都很惊喜。而且他不是拿回来三百块，是三百二还是三百四，比三百块还多一点。多的原因是什么？他说一去的时候，人家说能不能拿你这个服装穿一穿照一照相，他说可以，五块四块，给人家出租。你照一张相就要给我五块，那个时候尝到这个味道，相当高兴。

我们家于是转向缝卖白族服装，在蝴蝶泉卖，独家经营了 3 个月。

这一过程给段愿参带来利益，带来兴奋，带来个体经济的发展，生活水准的提高，从此，段愿参走向了市场，由一个纯粹的农民转变为一位农

<sup>①</sup> 周城风俗一日两餐，早餐在 11 点左右。

民商人。在段愿参的示范下，周城的裁缝群起效之，很快全部走入市场，服装加工业一下在周城活跃起来。缝卖白族服装这件事是段愿参“平生得意之笔”。2006年暑假笔者对他采访时，曾询问过他一生中最有成就感的事情是什么，段愿参的回答如下：

最有成就感的，是改革开放后可以做卖白族服装。从帮人做活改变成走向市场。我家是周城第一家。这与老大、老二对社会的观察分不开。他妈竭力反对，我站在娃娃这一边。她说不赢我们几个，就用布蒙掉过来、打过来（笑）。最后（我们）把她战胜了（笑）。她是农民的现实主义者。这个过程走对了。

### 三、适应与创新：从经营服装业走向多元发展格局

段愿参从缝卖白族服装起步，一步一步往下走。在缝卖白族服装过程中，他发现了一个新问题：

也就是在那个时候（1984年初），我们村里幼儿园要做一些幼儿的节日装。我们家族的段继灿来和我商量，到底要缝成什么样式好？我的建议是：如果与城市里（的孩子）一样穿裙子啊什么的，我们再打扮得好也不如城市里的。我们要有我们的特色，我们要打扮成小金花小阿鹏。他同意我的看法。以后我在家里给他做了40套，小阿鹏20套，小金花20套。

做这么40套有个加工的过程。在这个过程中，有些游客经过，一看我们缝的这些娃娃服装，他们很高兴。说能不能（卖）给他一套。当然那些幼儿服装的布都是由我买的，所以我就散卖。一套就打开了局面，很受欢迎。这就发觉，我们不仅要缝大人的，尤其是要多缝娃娃的。因为游客一来，他买大人的带回去不可能把家里的人变成白族人，但买一套小娃娃的，成了小金花，看了就高兴。而且价格也没有成人的那么贵，大人的100块，小娃娃的20几块一套，很受欢迎。这是在实践中发现的：把服装缝成旅游纪念品，迎合旅客心理。

段愿参提出的新问题是：在周城作为旅游村的背景下，作为旅游品的白族服装较之作为实用品的白族服装更受市场欢迎。这是一个不小的发现。缝卖作为实用品的白族服装与缝卖作为旅游产品的白族服装具有不同的性质：前者是农民适应现代社会的行为方式，而后者则是农民在现代社会中具有创新性质的商业行为方式。实用品对于购买者来说，是从生计出发的，那么只能限于大理地区的白族人使用；而旅游品对于购买者来

说，是从审美出发的。它更受到来大理、喜洲、周城旅游的海内外广大游客的需要。每天到周城来的游客不下千人，每年本主节、火把节等大型节日来周城参观旅游的有几万人。这样一个数字对于旅游产品的消费是可观的。这个新的、更巨大的市场被白族村民发现了，他们在实践中努力驾驭着这一市场。

然而，段愿参的创新性不止于此，还在继续前进。开头他只是自己及全家人打独斗式的用手工缝卖白族服装，而当遇有外商大批订货时，他只能靠延长时间来完成任务。但订货商往往希望越快越好。在这样一种张力关系中，段愿参想到了可以搞旅游产品的批量承包，于是他开始充当中介商：

（1984年）那时我们思想不灵活，我们只限于自家缝，我们不发给别人裁缝去缝，没有那种思想。所以我们老俩口只给段姑灿缝了40来套。现在灵活起来了。如果有人跟我订货100套，我几天之内就（可以）完成。但是不一定我来缝，我给张师傅缝20套，李师傅缝10套。

如果说缝卖白族服装在为交换而进行的商品生产中还带有传统社会的农民的手工业生产与交换的特点，那么中介商角色则完全是适应现代社会市场经济交换的。在这里，段愿参所从事的已是一种完全的商业经营活动方式，他已经将主要的注意力和实践活动乃至全部注意力和实践活动集中于新的商业活动之上。<sup>①</sup>与此同时，经商目的也已发生了变化：从为解决生存问题转变为以发家致富为目的。段愿参所代表的白族农民已经不是传统意义上的农民，他们在这一过程中完成了从传统到现代的转变。

只要将“发家致富”作为经商的目的，新的商业灵感就会源源而来，在实践中也就很容易找到新的商业契机。在周城，可以说是百业并兴，有从事餐饮业的，有从事建筑业的，有从事运输业的，有从事小产品加工的，等等。90%以上的家户都发展起较好的经济。就段氏家族而言，发展最好的家庭财产已有数百万元，一些较好的家户的流动资产也有几十万元。即使是一般的家户，除了固定的房屋财产以外，也还有10万元左右的积蓄。即使是有特殊困难的4户人家，手头也有几千元的资金可以送往迎来。在这个潮流中，段愿参的家庭经济也从经营白族服装走向多元发展格局，1986年他又尝试着做木料生意并在随后的经营中取得了成功：

<sup>①</sup> 段愿参家的土地已转让给亲戚耕种，并且不收取任何回报。

1986年我批了房地基，准备给老大和老三盖房。1986年底开始，一直到1991年这一段，恰好碰上农民的建设高潮。<sup>①</sup> 改革开放以后七八年，他（指农民）已经逐步地富起来。那个时候提倡万元户，有的有七八千就可以盖得起房子了，不要说万元户。那时正是建设高潮，所以木料最好卖，我就在我批的那个房地基上做起木料生意。那时浇灌<sup>②</sup>还不普遍，一般还喜欢土木结构。我因为卖服装有了一点经济基础以后，要盖房子。盖房子时我要买木料，我就发觉人家做木料生意的也不简单，我对这个有一点认识。房地基整理好是一个过程，我就在那儿一边盖房地基，一边试一试做木料生意。一做就成功了，觉得这个比做服装生意收入更可观，而且那个时候做白族服装生意的人也越来越多了。我观察，那时各生产队都有打场，集体的打场卖给私人了，私人把它买回去，一般不适用于居住，就要把它拆掉，就要出卖它，我就买那些人家出卖的木料。打场本身有大的房子，那些木头是作为旧木料来处理，它比较低价。一个生产队就有那么大的一院，盖的粮仓都比较大。“文化大革命”以前，巩固大集体，好像是牢不可破的，谁想到这个不要了。我买了那些旧的木料可以再用，但价格就是一半价，而且又不变形，很受欢迎。所以生意做得红火。

在改革开放的大潮中，段愿参带领一家人乘风破浪，不断发现与把握商机。目前，段愿参的大儿子杨新年已经办起了一个扎染作坊，有8个姐妹在其中工作。她们不再务农，全日制从事商业经营；不仅从事扎、染、卖一条龙服务，还经营一些古玩器具。大儿子在任村干部之余，亦帮助作坊工作。老二媳妇参与老大媳妇的8人扎染作坊。老三、老五经营餐馆，老四经营私人诊所。段愿参一家已经形成经济发展的多元格局，家境富裕，五子兴旺。

思考：以段愿参的个人生活史为例，解释农民为何具有商业智慧。

<sup>①</sup> “建设高潮”指农民的建房高潮。

<sup>②</sup> 指浇灌框架结构的建房方式。

## 第十章 田野工作

田野工作是社会人类学最基本的方法，是现代人类学的真正核心和基石。一个人类学者的形象，往往是背着行装，远离故土与亲人，不惧风雨，不避艰险，不计程期，不求伴侣，以“孤往之大勇”到异民族去做长期的田野工作。

一般说来，田野工作是功能学派马林诺夫斯基开辟的方法。第二章已经说到，在马林诺夫斯基之前，美国人类学家博厄斯早其30年已采用这种方法进行研究，但自马林诺夫斯基始，人类学者对田野工作有了方法论上的自觉。功能学派的田野工作及民族志方法被人类学者归纳为如下几个要点：（1）时间上要求一年以上的周期；（2）空间上限制在一个小范围，很多时间是一个村庄；（3）技巧上要求参与观察与深度访谈；（4）语言上要求对当地语言的掌握；（5）方法上强调整体论；（6）理论上要求完成某种新理论的证明。总而言之，所谓田野工作，是指人类学者亲自进入某一社区，通过长期的参与观察、深度访谈、直接体验等方式获取该社区具有整体性的第一手研究资料，进而将具体经验事实上升为一般性理论的研究方法，其最终成果为民族志。

### 第一节 “小大之辨”

现代人类学开辟的田野工作传统，是一个方法论（methodology）的创造。“方法论与方法不同，后者在科学研究中心是指研究的技术或收集资料的工作，前者是指研究过程的哲学。它包括作为研究理论基础的各种假说和价值，以及研究者用以解释资料和得出研究结论的准绳或标准。”<sup>①</sup>作为研究过程的哲学，实践性是田野工作方法论的根本属性。自然科学重视实验，社会科学和人文学科皆重视典籍，而兼具自然科学、人文科学和社会科学属性的人类学虽然也运用典籍文献资料和文物资料，但它的理论主要建立在人类学者的直接实践中所获得的民族志材料的研究基础之上。人类学强调田野工作的实践属性，隐含着如下一种方法论上的反思与创新：过去的人文科学研究领域、社会科学研究领

<sup>①</sup> 袁亚愚、徐晓禾编译：《当代社会学的研究方法》，四川人民出版社1976年版，第9页。

域以及自然科学研究领域，皆不是以强调研究者直接生活在被研究对象中并以此途径获取知识与资料的，例如研究细菌的自然科学家不可能生活在一群细菌中，研究《史记》的史学家也不可能与司马迁直接对话；而人类学田野工作因其直接实践的品格，便具有创新的性质。

如果从方法论转向研究对象，我们将看到田野工作带有对某种学术传统偏见的反思，而这又从研究领域上奠定了田野工作的地位。

在一般人的心目中，一个社会中存在着两种文化，一是上层精英文化，这被视为主流文化，如政治、经济、哲学、历史、科学、文化艺术等，它们以书面形式展现出来，这是政治学、经济学、历史学、哲学等学科的研究对象；二是下层社会的具有“民间”色彩的文化。它们通常不以书面形式展现，而以口头传承和习俗形式呈现，这被看成是非主流文化，这是人类学研究的对象。一般历史学家、政治学家、哲学家等都注意研究精英文化，以为这些文化才代表了人类创造的文化的最重要的部分，也才显示出各种阶段人类文化创造的水平。然而，人类学者的看法却有所不同，他们强调下层社会文化的重要性。美国芝加哥大学人类学家雷德菲尔德在1956年发表的《乡民社会与文化》<sup>①</sup>一书中提出了“小传统”(little tradition)与“大传统”(great tradition)这一对概念，用以说明在较复杂的文明之中所存在的两个不同层次的文化传统。雷德菲尔德的“大传统”是指殖民者的天主教，“小传统”是指墨西哥的本土文化。雷德菲尔德区分大小传统之本意是为了强调被忽视的“小传统”，从而提高其在文化研究领域中的地位。他认为不论是大传统或小传统都对了解该文化有同等重要的意义，因为这两个传统是互动互补的，两者都是构成整个文明的重要部分。如果只注意到其中一部分，而忽略另一部分，就存在着偏颇，因而也就不能综观全局。雷德菲尔德的大小传统的分类在人类学领域中被一些学者接受，这个概念到中国的解释者这里，“大传统”是指一个社会里上层的士绅、知识分子所代表的文化，这多半是经由思想家、宗教家反省深思所产生的精英文化；而“小传统”则是指一般社会大众，特别是乡民或俗民所代表的生活文化。他们也认为小传统民间文化经常被忽视“是一件遗憾的事”，“因为我国小传统的民间文化无论如何代表较大多数一般民众的文化，它不仅在传统时代扮演一种提供大传统文化许多基本生活素材的角色，而且在当代的社会中也逐渐被认定是影响经济发展以及产业现代化的重要因素”。<sup>②</sup>

雷德菲尔德的这种颠覆是有限的，从其对“小”与“大”分类名称确定上，下层传统依然处于上层传统之下。后继者们也仅仅限于看到“小传统”

<sup>①</sup> Rebert Redfield: *Peasant Society and Culture*. The University of Chicago Press, 1956.

<sup>②</sup> 参见李亦园：《人类的视野》，上海文艺出版社1996年版，第144页。

为“大传统”提供“基本生活素材”。也许正是因为以“小传统”研究为业的人类学家的这种宽容，本来就以“大传统”研究自居的文史哲学者便有着充分理由证明大传统的重要性。他们接过人类学者的话头往下说，强调他们所研究的“大传统”的重要性。例如陈来在《古代宗教与伦理》一书中认为，任何一个复杂文明的特色主要是由其大传统所决定的。大传统规范、导引整个文化的方向，小传统提供真实的文化素材。大传统的发生固然是从小传统中分离出来的，是后于小传统形成的，而大传统一旦分离出来形成之后，由于知识阶层的创造性活动，经典的形成，使得大传统成为型塑文明传统结构形态的主要动力。大传统为整个文化提供了“规范性”的要素，形成了整个文明的价值内核，成为有规约力的取向。虽然，传统在传承中也有变异，大传统不断地从小传统中吸收新的养分，或根据小传统基础的变化发展出一些新方向。但是，总体说，经典时代型塑的气质是相对恒定持久的。所以中国文化基因的形成，正是在大传统分离出来以后才逐步形成的。早期的儒家思想正是这一大传统发展的结果。<sup>①</sup>

但是，即使我们承认“大传统”对“小传统”的导引作用（这种导引作用到底在何种意义上存在，在多大程度上存在姑且悬置），我们也需要看到问题的另一方面：作为文化基础的“小传统”对“大传统”的决定作用而不仅仅是提供文化素材。

在人类的历史上，世界各主要地区的“小传统”是先于“大传统”形成的。人类进入到“轴心时代”，上层精英文化方才产生并系统化。在以往的研究中，学者们十分重视“元典”<sup>②</sup> 及其所反映的文化精神之研究，将“元典”作为人类文化奠基之巨石。诚然，“轴心时代”产生的思想的确构成了世界思想文化的重要内容，他们的学说雄霸了几千年。然而，“人类精神的基础”是否被奠定于此时，却可以再思考。“轴心时代”的思想并非无源之水、无本之木。就中国文化而言，在先秦诸子之前，已经有一个巨大的文化传统存在着，只不过它没有为文字所记载。先秦诸子在意识形态领域的新创造、新变革，是以“由它的先驱者传给它而它便由此出发的特定的思想资料作为前提”。<sup>③</sup> “子不语怪力乱神”，说明孔子以前“怪力乱神”的存在；老子将“道”看做世界万物产生和发展的总根源和总规律，说明“道”的产生有着深厚的原始文化基础；墨子有“天志”、“明鬼”的思想，说明“天”“鬼”作为一种传

<sup>①</sup> 陈来：《古代宗教与伦理》，三联书店1996年版，第13—14页。

<sup>②</sup> 指人类历史上最初产生的典籍，参见冯天瑜：《中华元典精神》，上海人民出版社1994年版，第1—8页。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第485页。

统思想并非墨子时代才有的概念；如此等等。庄子在论及先秦学术思想发展过程时说：

天下之治方术者多矣，皆以其有为不可加矣！古之所谓道术者，果恶乎在？曰：“无乎不在。”曰：“神何由降？明何由出？”“圣有所生，王有所成，皆原于一。”不离于宗，谓之天人；不离于精，谓之神人；不离于真，谓之至人。以天为宗，以德为本，以道为门，光于变化，谓之圣人；以仁为恩，以义为理，以礼为行，以乐为和，兼然慈仁，谓之君子；以法为分，以名为表，以参为验，以稽为决，其数一二三四是也，百官以此相齿；以事为常，以衣食为主，蕃息畜藏，老弱孤寡为惠，皆有以养，民之理也。古之人其备乎！配神明，薄天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。其明而在数度者，旧法、世传之史尚多有之；其在于《诗》《书》《礼》《乐》者，邹鲁之士、缙绅先生多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。<sup>①</sup>

庄子学派认为，学术思想的发展过程就是“道术”发展为“方术”的过程。先秦诸子的思想（即“方术”）来源于“六经”，诸子从“六经”那里各取所需，表明“六经”为其近源。而“六经”亦有其来源，这个来源应该追溯到“道术”那里。这个“道术”就是具有深厚原始文化底蕴的民间文化传统，即所谓的“小传统”。西方文化亦如此。马克思曾经说：“希腊神话不只是希腊艺术的武库，而且是它的土壤。”<sup>②</sup>另一位西方学者马克斯·缪勒也说到：“即使我们只触及神话里有关宗教的那一部分（就我们赋予宗教一词的意义而言），或者涉及哲学最高问题的神话（诸如创造、人神关系、生死、善恶）——它们在起源上是距今最近的——也会发现，恰恰是这一部分（或许它还要包括某些严肃的观念或某些纯粹的崇高的概念）成为荷马时代的诗人们或伊奥尼亚哲学家们的祖先的精英所在。”<sup>③</sup> 神话与宗教部分当然是所谓的“小传统”。

<sup>①</sup> 《庄子·天下篇》。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1972年版，第113页。

<sup>③</sup> [德]马克斯·缪勒著，金泽译：《比较神话学》，上海文艺出版社1989年版，第12页。

既然作为“大传统”的“轴心时代”的思想是从“小传统”中取出的，那么对于某一种文化的认识基点就应该放在“小传统”上。人类至今已有大约300万年的历史，中华大地上的人类从元谋猿人开始，亦已有170万年，人类思想文化历程同样也应有几百万年。因为历史从哪里开始，逻辑也就从哪里开始。因此，几百万年的历史发展中形成的那个巨大的、具有极广泛基础的、具有深厚创造力的文化，似乎更有资格被称为真正意义上的大传统，而从这种真正的大传统中生成的“轴心时代”的思想学说似乎应当称为真正意义上的小传统。精英传统只是广大民众文化传统的一个派生物，它的性质由它的母体所决定。从人类生活的本质来说，上层文化与下层文化一样，都是人类文化的创造，而且下层文化是成千上万人的创造，而上层文化只是少数几个人的创造，上层文化是被下层文化决定的，孰小孰大，显而易见。正因为下层文化更为本质、更为本色、更为基础，当然也就更为重要。现在被学者们称为“小传统”的应该是真正意义上的大传统，这是一种“小大之辩”。

田野工作就是研究真正意义上的大传统的，这个大传统是人类生活最基本的部分。

## 第二节 “田野三角”

田野工作作为一种具体的方法，表现为人类学者采用参与观察、深度访谈和直接体验三种实践活动方式获取民族志资料的过程，我们将其称为“田野三角”。如图所示：



参与观察指研究者生活于他所研究的人群之中，参加他们的社会生活，观察正在发生的事情。在田野工作中，绝大部分信息来自与当地人日常交往的参与性观察过程。这种观察大体可分为三种，一是静态的“物观”，二是动态的“人观”，三是动静结合的“事观”。静态的物观是对自然环境、人文地理、聚落形态、居民建筑、饮食服饰、实用工具等的观察；动态的人观指观察人们的各种活动，包括日常活动、政治生活、经济生产、仪式活动、人际交往等。而

人与物并不是孤立悬置于社区，而是通过事件表现出来的，事件是人与物的凝结。人必须生活在物质环境中，同时也必须有所行动，事件也需要人的参加以及在一定的环境空间中才能发生。因此，就田野观察而言，我们既需要将观察的几个方面联系起来，又需要将当地人在一定环境中所从事的某种活动当做一个连续性过程来观察。

正因为参与观察既要求全面细致，又要求观察社区生活的全过程，这两条决定了田野工作的时间长度。一般说来，田野工作的时间不应少于一年，这起码有如下两点理由：第一，从社区生活周期看，一年对于社区生活是一个时间周期，只有参与当地的生活一年，方能对其有一个较为全面的了解。第二，从研究者与被研究者相互认同看，人类学者在一个社区需要花几个月的时间，方能得到当地人的认同；同时，他们自己也由于实践方式的改变而逐渐认同当地人。一旦人类学者的个性特点及人格精神得到当地人认同以后，材料便可以不取自来，当地人会主动给予他。只有在这个时候，参与观察与深度访谈才是有效的。在这里我们特别强调人类学者人品的重要性。如果研究者不是从根本上尊重当地人、尊重当地文化，而只是将其作为一种自我实现的手段，他们急切地从当地获取材料只是为了证明他的某种理论，以提高他们自己的名望与地位，这本身也就有违人类学的人文关怀之大旨。人类学者的品质乃是参与观察与深度访谈的第一前提。关于个人品质与获取材料的关系，我们举一个孔子的例证。《论语·学而》载：“子禽问于子贡曰：‘夫子至于是邦也，必闻其政，求之与？抑与之与？’子贡曰：‘夫子温、良、恭、俭、让以得之。夫子之求之也，其诸异乎人之求之与？’”孔子虽然不是人类学者，但是他到一个地方很快就获取了关于社会政治方面的资料，是因为他具备了“温、良、恭、俭、让”的良好品质。而孔子参与观察的技巧也启人深思，《论语·为政》载：“子曰：‘视其所以，观其所由，察其所安。人焉廋哉？人焉廋哉？’”孔子的意思是：考查一个人所结交的朋友；观察他为达到一定目的所采用的方式方法；了解他的志向，安于什么，不安于什么，那么，这个人怎样隐藏得住呢？

“参与观察”是一种具有主位法（emic）与客位法（etic）两种视角的观察法。主位法与客位法是20世纪60年代在美国人类学领域中兴起的一种研究法。这种方法，借用了语音学中的“音素的”（phonemic）和“语音的”（phonetic）二词的后缀而取名的。主位法是指站在被调查对象的角度，用他们自身观点去解释他们的文化；客位法是站在局外立场，用外来者所持的一般观点去解释所看到的文化。对于同一文化现象，主位法与客位法的解释是不一样的，如遵守乱伦禁忌，当地人（主位法）说，是因为他们害怕触怒众神或者因为他们并不为他们的男亲属所吸引；而列维—斯特劳斯则说，当地人遵守

此俗，是为了确立群体之中相互的关系和义务。人类学的参与观察是将两种方法联合在一起的。一般说来，本地人仅是“参与”者，外来人仅是“观察”者，而人类学者则是“参与观察”者。运用主位法，可以看到一般走马观花的研究者或者一般的社会学问调查者看不到的问题；运用客位法，可以看到当地人看不到的东西。

由于社会规范以及价值观、世界观不是直接的观察能够看见的，而且社会规范与社会实在之间常常存在着张力甚至是对抗，行动的个体总是有些超出规范的“创造性行为”，因而有必要进行正式的采访，即深度访谈。通过采访可以得到一个社会的规范和价值，然后从观察他们的所作所为来检查他们是否遵从这些观念，这是一个问题的两个方面。以问题表作为原始资料来源的方法则做不到这一点。实际的采访技巧多种多样，有些按严格的提纲提问，同一问题可以去问许多人；有些可以从某个主题开始，然后由着对象自由发挥；还有些可让提供资料者随心所欲地叙说。人类学者有这样一个信念：田野材料的任何一个碎片，都是整体的一部分。田野工作者并不是编织起经线与纬线的大网去网罗材料，那样的工作看起来条理清楚，实际上不仅失落多多，且材料可能存在着误导的倾向；而人类学采取散点式的密集搜索方法获取资料。因为人类学者非常清楚，任何人用尽毕生的时间与精力也不可能穷尽哪怕是一个简单的村庄的材料收集，而只能从一个相对意义上了解一事物以及一事物与他事物的联系。正如荧光屏上的图像一样，只有各种不同的密集度与亮度的光点才能构成图像，而平均亮度的光点什么也不能构成。因此，人类学调查不妨带有一些“随意性”。这种“随意性”是善于“用大”的方略。于此，人类学者的个别访谈的准则是忠实记录，甚至访谈中的颠倒的语序及错误的用语都有很要紧的意义。人类学工作者不能凭自己意愿或依据其他来源的资料对访问记录进行篡改。录音是最有效的方式，为了做到忠实记录，访谈录音与整理录音的比例一般是1:6，精确的原始谈话记录对于研究是极为重要的。

人类学工作者在深度访谈中重视个人生活史的了解，因为个人是社会中的网结，通过个人生活史可以看到个人与社会的张力关系及创造性行为，也可以由此反映出他的家族史甚至民族史的某一侧面。开调查会也是访谈的一个变异的形式，人类学者除了某种特殊目的外，一般很少用这种方法，因为它在这样一个相互影响的“场域”中，容易形成某种倾向，有时还有一些特殊人物到场，左右会场主题，容易形成话语霸权，不易使每个人都谈出自己的看法。调查问卷虽不是人类学的禁忌，但一定要少用。“与社会学家不同，人类学家通常不借助于预先制定好的调查表，这些调查表只能倾向于发现他们想要发现的东西。相反的是，人类学者坚持尽可能开放的思想，并因而发现许多预想不到的事。这并不是说，人类学者从不运用问题调查表，有时候他们也用它。一般

来说，它们被用做补充方法来说明用别的方法取得的资料。”①

深度访谈从确定报道人到访谈报道人再到做民族志记录及整理，是一个全过程。报道人的确定并不太难，研究者根据自己的需要，一般选择有特点的当地人作为报告人，而这类人物在社区内很显眼，很容易找到；但是，我们强调报道人的确定不应该是“点状”的，并非我们只要找到各种类型的显眼人物就可以成功了解情况。因为在“有国家的社会”中，特别是在全球化的背景之下，社区的先锋型人物往往运用我们的眼光来对我们说他们的问题，不仅他们的语言，而且他们的思维方式，甚至他们的价值判断都站在我们的立场上来了。在表达社区事件时，他们往往不断地在“主位”与“客位”之间进行自由跳跃。这当然也可以作为研究文化变迁的例证，但是却不是社区生活的全部。中间型和平庸型人物的选择可以起到或者补充、或者证实、或者强化、或者否定先锋型人物的讲述材料的作用。

在参与观察与深度访谈中，贯穿着直接体验，或者说直接体验可以包含参与观察与深度访谈。然而，这里所说的直接体验，是与参与观察、深度访谈相并立的，它有另一层更重要的意义，即强调从身体活动意义上的“做”。如果参与社会生活中，只是拿着笔记本、录音机与照相机到处飞奔，追踪那些“特点”式的事物与事象，那么即使是参与式的观察，也不能体验到当地人的活动方式、特别是当地人的思想情感。我们之所以强调直接体验的“做”，是因为“认识既不是起因于一个有自我意识的主体，也不是起因于业已形成的（从主体的角度来看）、会把自己烙印在主体之上的客体；认识起因于主客体之间的相互作用，这种作用发生在主体和客体之间的中途”。② 主客体之间的中介物的建构是形成主体和客体的关键性因素，“如果从一开始就既不存在一个认识论意义上的主体，也不存在作为客体而存在的客体，又不存在固定不变的中介物，那么，关于认识的第一个问题就将是关于这些中介物的建构问题：这些中介物从作为身体本身和外界事物之间的接触点开始，循着由外部和内部所予的两个互相补充的方向发展，对主客体的任何妥当的详细说明正是依赖于中介物的这种双重的逐步建构”。③ 中介物从身体与外界的接触点开始，而直接体验正是作为主体的人类学者一种多方位的身体“活动”，通过这种活动方

① [美]威廉·哈维兰著，王铭铭译：《当代人类学》，上海人民出版社1987年版，第19页。

② [瑞士]J.皮亚杰著，王宪铜等译：《发生认识论原理》，商务印书馆1981年版，第21页。

③ [瑞士]J.皮亚杰著，王宪铜等译：《发生认识论原理》，商务印书馆1981年版，第22页。

能建构田野工作中的知识体系。因此，人类学者到一个地方去做田野工作，是需要与当地人做到类似“同吃、同住、同劳动”这样的程度方有可能深入体验其生活、进而了解其生活。参与观察与深度访谈之中所包含的对社区的了解与体验与我们这里所说的直接体验具有不同的涵义。举一个通俗的例子来说明：同时有三个人类学者到同一个村庄去做田野工作。在收割麦子的季节，他们三人同时来到地头。其中第一个站在田埂上观察农民们的生活，他的参与程度以田埂为界。第二个参加了割麦子的劳动，并在其中进行观察与体验农民们的生活，但他的参与时间只以半天为限。第三个人类学者整个夏忙季节都与当地人在一起，他简直就成为一个农民，就是一个“高晓声”。<sup>①</sup>他每天记下了他自己的体验，以及他与农民们在一起的交谈与观察。他们三个人的田野工作的深度不同，对于村民生活的理解当然也就不同。只有第三个人类学者做到了“直接体验”。

### 第三节 三维整体论

人类学的田野工作，要求运用整体论的方法。所谓整体研究方法，是指实地考察工作者对某一文化进行全貌性的深入研究，反对从作为整体的文化中抽出个别要素进行跨文化比较。狭义的“整体论”的研究方法是功能学派的研究方法。功能主义关于整体论的基本观点是，构成文化或社会的各要素之间紧密地相互关联而构成一个整体，只有当文化被看成是一个各部分相互联系的整体时，才能确定任何文化元素的意义。马林诺夫斯基所著《文化论》中论及整体论的研究方法时说：“若我们随意取一器物，而想加以分析，就是说想设法去规定它的文化的同一性，我们只有把它放在社会制度的文化布局中去说明它所处的地位。换言之，就是说明它如何发生文化的功能。所以，对于一物，不论是一船、一杖、一器，除非能充分了解它在技术上、经济上、社会上及仪式上的用处，我们不能获得关于它的全部知识。”<sup>②</sup>一物的功能、一种文化现象的功能都是在整体中显现的，所以要有整体论的视角。布朗亦认为功能的方法就是整体的方法，“文化整体性的观点是新人类学最重要的特点之一”。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 高晓声，中国当代作家，曾被打成右派，下放到农村成为一个真正的农民。改革开放后复出，写出《陈奂生上城》等具有深刻体验的文学作品。

<sup>②</sup> [英]马林诺夫斯基著，费孝通译：《文化论》，华夏出版社2002年版，第20—25页。

<sup>③</sup> [英]拉德克利夫-布朗著，夏建中译：《社会人类学方法》，华夏出版社2002年版，第59页。

“新人类学把任何存续的文化都看成是一个整合的统一体或系统，在这个统一体或系统中，每个元素都有与整体相联系的确定功能。”①

功能学派的整体论思想可溯源于涂尔干的社会整体论思想，特别是莫斯的理论。莫斯最具原创性的贡献是对社会现象的整体性研究。前面已经述及，他在《论礼物》一书引入和规定了“完整的社会事实”的概念。莫斯发现，在原始社会中，部落与氏族之间的礼物交换是极其重要的，它构成了“完整的社会事实”，反映了社会生活的方方面面，即它们不仅仅是追逐利益的商业行为，而且还是一种涉及社会道德、宗教、法律等方面的现象，因而必须用非经济的方式来解释。研究“完整的社会事实”就是用整体论方法去研究社会事实。

对于功能主义整体论存在以下批评意见：“整体主义视社会有明确边界，尤为强调其整合性和功能性，它也是一种淡化个人经验来认识社会的方法。”②功能学派的整体论切断了历史，更切断了一个小范围的整体与更大整体的联系。当前的人类学研究即使在村庄里做研究，也十分重视村庄与区域的联系，村庄与国家的联系，乃至村庄与全球化的联系。而对于个人经验淡化，在列维—斯特劳斯所阐述的整体论那里，已经得到克服。列维—斯特劳斯在莫斯著作导言中，对“完整的社会事实”这一整体论方法进行了系统的再阐述。他认为，社会只有被整合为系统才是实在的，但是完整的社会事实不会经过简单地重新整合不连贯的各个方面（如家庭的、技术的、经济的、司法的、宗教的）而成为一个整体，它必须体现出三个维度：一是社会学维度，也就是共时性维度，这个维度指的是完整事实的同时存在的多元性；二是历时性维度，这个维度指的是完整事实内部各个要素的历史发展以及作为一个完整事实整体的发展；三是生理—心理学的维度，完整的事事实体现在个体的经验中。因此，整体论涵义并不仅仅是指在研究社会事实时注重于一事实与他事实的联系，如不要忘记把农业技术与仪式联系起来。这不仅意味着“观察到的一切是观察的一部分”，而且更是指，在一种观察者与其对象本性相关的科学中，“观察者本人就是其观察的一部分”，即同时既是客体，又是主体，或者用涂尔干与莫斯的话说，既是事物，又是表象。在这里，人类学与自然科学分道扬镳。自然科学中所有的实在要素都是一个纯粹的客体，作为主体的观察者与实验者不进入客体，通过观察这些实在的事物可以形成各种表象。人类学却不是这样。要想恰当地理解一种社会事实，人类学的整体就是要把主观的把握（有意识

① [英] 拉德克利夫-布朗著，夏建中译：《社会人类学方法》，华夏出版社2002年版，第60页。

② [美] 古塔、弗格森编著，骆建建等译：《人类学定位》，华夏出版社2005年版，第67页。

的和无意识的）也看做这个事物整体中的一部分。①

列维-斯特劳斯在这里有一个重要的思想，就是将研究者的主观把握作为整体论的一个部分。为了理解这一思想，我们借利奇在《列维-斯特劳斯》一书中举的一个“红绿黄”三色交通信号例子②来分析。红橙黄绿青蓝紫等颜色构成的色谱，本来是一个连续体，并不存在自然的界限，当我们的感官接受光线的刺激时，由于光线的性质有各种变化，特别是光线的明亮度和光波的长度，就产生不同的反应。我们将之切割成许多片断，并分别地感知它们。这就给人一种感觉，似乎红黄绿等是很不相同的颜色。这种分割对于人的认识是不可避免的，但由于分割的习惯，即使再把对象连成一体时，也排除不了对事物片断性的观点，依然将其看做一个个分裂的元素，而它的整体性便被误解为各个独立存在元素的机械结合。这使人们可以用红色和绿色作对立关系的一组大家都能够懂得的信号。在这里，红表示危险的信号，因为它与血的颜色相同。如果进一步设计一个具有过渡意义的信号来表示“准备停”或“准备走”时就会选择黄色，因为黄色在我们对色谱进行符号化分割中介于绿与红之间。在这一自然界的结构转换为人类文化产品的结构过程中，由于人的思维结构在建构、分解、重组自然界的以及社会事件的整体结构中发挥着作用，它理所当然地就应该被看做是这个整体的一部分。

综合功能学派（马林诺夫斯基）、社会学派（涂尔干与莫斯，主要是莫斯）与结构学派（列维-斯特劳斯）对整体论的论述，我们将整体论的三个维度概括为如下几个可供田野中进行操作的要点：第一个维度（共时性维度）：研究整体的构成各要素，研究整体内各个要素之间的关系，研究整体内各个要素与整体之间的关系。第二个维度（历史时性维度）：研究整体内各个要素随着人类各种活动的改构而出现的变迁，研究整体随着这种活动的改构而出现的变迁。也就是说，研究整体发展的不同阶段上各个要素之间的关系，研究整体发展的不同阶段上各个要素与整体之间的关系。第三个维度（生理-心理学的维度）：研究人类学者与对象之间的互动关系。

#### 第四节 跨文化比较研究

跨文化比较研究是为了从具体的社区或个案通过田野工作的研究概括与归

① [法]列维-斯特劳斯：《马歇尔·莫斯的著作导言》，载马歇尔·莫斯著，余碧平译：《社会学与人类学》，上海译文出版社2003年版，第11页。

② [英]埃德蒙·利奇著，王庆仁译：《列维-斯特劳斯》，三联书店1985年版，第22—26页。

纳出一般原理与原则而必须采用的方法。“从根本上说，这种方法在于力图通过相似现象的比较而求得某种概括。它力求从一大堆变项中抽取出一些公分母。”<sup>①</sup> 拉德克利夫—布朗认为，社会人类学的比较，旨在探究社会生活形式的多样性，并以此作为对人类社会现象进行理论研究的基础。<sup>②</sup> 当然，几乎所有科学研究，为了检验某种命题或归纳出一般的法则，在不同程度上都使用着比较的方法，而社会人类学领域的比较研究运用得尤为广泛，是与社会人类学的学术传统与研究对象有着密切的关系。人类学自产生之初就是以异文化作为研究对象的，在一百多年的发展过程中，虽然人类学的研究对象、范围逐步扩大，但这一学术传统仍然保留至今。人类学者在研究异文化中一个无法回避的比较对象便是自己所处的社会文化；另一方面，人类学者面对的异文化是多种多样的，要从多种多样的异文化中归纳出一般原理，亦理所当然地要使用比较的方法；即使是对一个单一社会文化的民族志的描述，其使用的概念、采用的视角和描述的对象，都是以人类学的背景知识为基础的，亦隐含着与不同社会文化的比较研究。但当我们用比较方法作为人类学的田野工作一个重要方法进行表述时，已经抛开了那些间接的、隐含的比较研究，而指那些直接地对两种或两种以上不同社会文化所进行的比较研究，也就是跨文化比较研究（Cross-cultural comparative studies 或 Cross-cultural comparison 或 Cross-cultural research）。

跨文化比较有着各种不同的具体的比较方法。古典进化论者摩尔根和弗雷泽，是人类学在全球范围内进行比较研究的早期代表。摩尔根通过对世界诸民族的亲属分类和亲属称谓的考察，提出了进化主义的亲属体系的发展阶段说。弗雷泽在分析整理世界诸民族资料的基础上，论述了有关宗教、礼仪和王权的发展过程。这种比较研究“考察的是一些在历史上彼此无关联的社会，这是一种较为宽广更为雄心勃勃的探究……这种全面探究的弱点是，它不具有上述那种较有局限性的研究能够得到的许多核查标准，此外，在这类研究中使用统计学时，各文化要素的量化常常是人为的，得到控制的变量只有少数几个”。<sup>③</sup> 美国耶鲁大学学者默多克的《社会结构》是承继古典进化论的比较方法在 20 世纪全球规模内进行跨文化比较研究之作。他以全世界 250 个民族社会的民族

<sup>①</sup> 史宗主编，金泽等译：《20世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店 1995 年版，第 10 页。

<sup>②</sup> [英] 拉德克利夫-布朗著，夏建中译：《社会人类学方法》，华夏出版社 2002 年版，第 91 页。

<sup>③</sup> 史宗主编，金泽等译：《20世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店 1995 年版，第 11 页。

志的资料为基础，运用统计手段，采用比较方法，论述了他的亲属理论。他们对已有的民族志资料进行整理，根据不同的内容和地区，进行项目分类，建立了著名的“人类关系区域档案”，简称 HRAF (Human Relation Area Files)。默多克的跨文化比较研究虽然看似规模巨大，但问题多多。这种比较研究并不是我们所提倡的，因为它存在着一个对于人类学来说致命的两大弊病：一是用于比较的资料，并非来自人类学者自己的田野工作，调查资料的品质问题便是一个受到质疑的问题；二是默多克重蹈了古典人类学将各要素与社会整体分离并忽视要素间的脉络关系（context）。① 默多克把不考虑时间性而收集起来的样本社会分解为不同要素，在通过重构而推测社会变化进程的方法，与 19 世纪的进化论没有什么区别。② 在一部优秀的文学作品中的词语的用法与《现代汉语词典》里词语的用法完全是两回事。因此，默多克的统计学的跨文化研究法看起来气势宏大，但始终没有发展为社会人类学的基本方法。这种统计学的方法存在着如下几个问题：1. 比较单位问题。如何操作在民族志资料中内在的抽象度的差异问题以及界定可识别的比较意境，默多克没有从根本上解决。把规模上相差悬殊的社会和文化单位（如将一个只有数百人的小岛与拥有十余亿人口的中国都作为比较单位）放在同一个层面上进行比较，得出结论的可信度是令人怀疑的。2. 高尔顿氏问题。这是 19 世纪末英国学者高尔顿质问泰勒的问题。在某一文化特性通过传播分布于广袤地域的情况下，跨文化的相关关系在多大程度上反映功能性关联，又在多大程度上反映文化的历史关联，这是一个值得注意的问题。而在跨文化的统计分析中，多个不同社会或文化单位的某种文化变量与另一种文化变量之间的共变关系，所反映出来的是制度间的一种功能关系，而非比较单位之间的历史关系。抽样单位之间有可能存在历史渊源关系，如果这种历史关系存在，那么，统计结果并非是一种功能关系，而是历史传承或文化传播的结果。在这种情况下，被统计分析所证实的理论的真实性值得怀疑。3. 样本的片面性问题。默多克的样本主要放在技术上比较落后的单纯的社会，而对工业社会的资料忽视了。即使对于前者来说，在统计分析时可适用的资料方面，也存在既有丰富的社会，又有匮乏的社会。4. 民族志资料的品质问题。统计时使用的民族志资料，是由不同的调查者在不同的场景下带着不同的目的描述出来的。民族志的作者，既有受过专业训练的职业人类学家，又有其他各色人等。如何进行民族志资料的品质控制，是跨文化比

① 此为利奇的批评，转引自宋蜀华、白振声主编：《民族学理论与方法》，中央民族大学出版社 1998 年版，第 237 页。

② 此为巴恩斯的批评，转引自宋蜀华、白振声主编：《民族学理论与方法》，中央民族大学出版社 1998 年版，第 238 页。

较所面临的根本问题。<sup>①</sup>

结构主义对跨文化比较研究有其独特看法。利奇认为，社会科学中用于比较的资料，与自然科学的资料在本质上是不同的，在民族志中被描述的文化环境是不可控制的。同时，由于人类行为在规范与实际行为方面存在较大的差异，所以随观察者的不同，民族志的描述也存在很大的差异，因此，民族学中的统计概率几乎没有什么意义。在结构主义看来，跨文化的比较研究并不是建立某种理论或检验某种假说的方法，而仅仅是解释人类文化基本结构的手段。

功能主义人类学也有着独特的比较法。功能主义的基本观点是，构成文化或社会的各要素之间紧密地相互关联而构成一个整体，但在方法论方面马林诺夫斯与布朗存在着较大的差异。马林诺夫斯基认为，文化是一个整体，构成整体的各个部分（或要素）只有在与整体的关联中才具有意义。因而，他反对从作为整体的文化（culture as a whole）中抽出个别文化要素进行跨文化比较研究。但是，作为整体的文化又很难相互间进行有效的比较。这就是马林诺夫斯功能论在进行跨文化比较研究时，在方法论上出现了二难处境。布朗则提出了“社会结构”的概念，使不同社会间的跨文化比较研究在方法论上成为可能。布朗的社会人类学研究，实际上就是社会结构的比较研究。

在这里，我们需要对拉德克利夫—布朗的比较研究作专门的介绍，因为他专门写了一部专著《社会人类学方法》，系统地论述了比较法，他甚至把社会人类学就称之为比较社会学。他在这本书中，认为比较方法有新旧之别。旧的比较方法是将从世界各地收集来的表面上相似的现象排列在一起，以为这就是比较方法的应用；且旧的比较方法从不同的文化中抽取孤立的元素来进行比较，这充其量只能提出问题，并不能解决问题。新比较方法的重点是比较各种文化、各种社会现象的差异点。它的比较包括两方面，即“共时性的比较和历时性的比较”。前者是研究特定时期的的文化的本质与功能，后者是研究文化变迁的规律性。且新的比较方法应就各个文化体系的全部来作比较。他说这种方法可以这样定义，即通过这种方法我们可以证实，一个具体现象或事件只是一般规律的例证，在研究一堆现象时我们的目的是发现存在于那群现象中的普遍规律。<sup>②</sup> 为了解布朗的这种比较研究，我们看他举的一个比较方法应用的具

<sup>①</sup> 宋蜀华、白振声主编：《民族学理论与方法》，中央民族大学出版社1998年版，第220—232页。

<sup>②</sup> 拉德克利夫—布朗的功能主义比较法与列维-斯特劳斯的结构主义比较法有相同之处，即他们都将无论什么地方的具体的社会文化现象当做一般规律的一个例证来看待；只不过前者将具体文化现象都作为社会文化的一般规律的一个例证，后者将其作为人类思维一般规律的一个例证。

体例子。<sup>①</sup>

澳大利亚新南威尔士地区的部落里，居民被分成两个分支，分别以楔尾雕和乌鸦来命名。通过其他的类似现象的比较，布朗将其引向一个更一般的问题，即社会群体和分支都是通过将一个具体的群体或分支与一具体的自然物种相联系而被区别开的。为什么要选择成双成对的动物？其间所遵循的原则是什么呢？在澳大利亚不同地区关于这两种鸟的故事中，这两种鸟类是被形容成多少有些敌意的对手。在土著捕猎过程中，楔尾雕帮助捕捉野兽，乌鸦则躲在树上伺机飞下来偷吃肉片。但是楔尾雕与乌鸦又具有亲属关系：楔尾雕是乌鸦的母亲的兄弟，在那个地区的部落中，一个男子可以娶自己的母亲的兄弟的女儿为妻，所以楔尾雕既是乌鸦的舅舅，又可能是乌鸦的岳父。乌鸦就有对楔尾雕提供食物的义务。一天，乌鸦捕到食物后却独自吃了。楔尾雕将他捆了起来，放在火上烤，并说道：“你将再也不是一个猎手，而永远是一个贼。”这些故事有一个主题，即动物种的相似性与差异性都被转换成了友谊与矛盾、团结与对立的关系。换句话说就是，动物的生活世界则按照与人类社会相同的社会关系而表示出来。这些故事是根据人类社会生活中广泛存在的友谊与对抗的社会关系，来解释动物种的相似性和差异性。布朗的比较研究使他将楔尾雕—乌鸦分支，看做应用某种结构原则的普遍类型的一个具体例子。在此被叫做“对立”的那种两个分支之间的关系，是一种既分离又联合的关系，这种结构是一种对立统一的结构。为了进一步说明他的“普遍类型的一个例子”的中心思想，布朗继续推进他的分析。他说，对立统一的思想是赫拉克利特哲学的主导思想之一。有某种根据说明，这种对立统一的思想是赫拉克利特与毕达哥拉斯的信徒从东方继承过来的。在古代中国的哲学中，给予了这种对立统一的思想以最广泛的外延，包括人类社会在内的整个宇宙都可以被解释为对立统一基础上的“和谐”。有历史资料证明，这种哲学是在许多世纪以前的黄河流域发展起来的。这个地区的社会组织是一种两个氏族之间内部通婚的组织，在春节和秋节时，两个氏族相聚到一起，进行颂歌、颂诗的比赛，以便一个氏族的男子可以从另一个氏族的女子中发现妻子。这种婚姻体系是这样一种体系，即一个男子是与其母亲的兄弟的女儿或其母亲氏族中年龄般配的女子结婚。<sup>②</sup>这种半偶族结构是一种对立群体的统一结构，两个群体之间的关系具有双重意

<sup>①</sup> 这个例子见布朗《社会人类学方法》一书第93页以后，华夏出版社2002年版。

<sup>②</sup> [英]拉德克利夫-布朗著，夏建中译：《社会人类学方法》，华夏出版社2002年版，第105页。

义，即它们是友好的敌对者。<sup>①</sup> 总之，布朗的比较法从一个具体地区的一个具体特点开始研究，逐步沿着时间和空间两个维度扩大开来，看到的不是一个地区的具体或特殊的现象，而是人类社会中广泛存在的一般趋势的一个例子。

## 第五节 田野工作的反思

自 20 世纪上半叶以来，田野工作便成为现代人类学的基石，以田野材料为基础撰写的民族志也被认为“人类学独一无二的研究方法”，是人类学区别于其他学科的标志。而在当前人类学内部范式权威缺失、研究出现多样性的情况下，各种不同流派仍然“都被民族志的实践所鼓舞，并且反过来激励着民族志实践，民族志实践是它们在分化时期的共同的标准”。<sup>②</sup> 然而，在后现代人类学那里，对田野工作及民族志却提出了根本性的反思。

19 世纪的人类学，弥漫着西方学术界一种关注人类社会普遍进步的意识形态气氛。这时的人类学家主要是在书斋中做学问，他们有时出去走走，那只是点缀。他们从欧洲中心主义出发，企图构建人类全部文化的历史以及全球文化的空间。他们把自己所属的西方文化既当做人类文化全部历史发展的制高点，又当做全球文化空间的中心点。将存在于当代只是经济技术发展落后的民族看成是“原始民族”，与真正的远古时期的原始民族等同起来。这时，“人类学被这种普遍意识形态所支配，期望从人类社会由低级走向高级理性阶段演化的过程中揭示和发现社会法则。当时的人类学者集今日属于人类学专业分科领域的考古学、生物人类学和社会文化人类学于一身，他们从古往今来的人文类型中寻找资料，进行比较研究，企求根据出关于人类的一般理论或通则”。<sup>③</sup> 20 世纪早期人类学的研究目的、研究方法、研究对象都发生了重要的转变，以田野工作和民族志为标志的新人类学——现代人类学产生了，这种变化被称为人类学的一场“革命”。<sup>④</sup> 新人类学生成的一个直接的动因就是殖民主义介入与影响学术研究，在某种意义上也可以说，它是殖民主义的产物。当老牌帝国主义者将殖民地分割完毕时，接着便爆发了一场争夺殖民地的大战——第一次世界大战。“战后面临着一个新的形势：一是帝国主义要在它已

<sup>①</sup> [英] 拉德克利夫-布朗著，夏建中译：《社会人类学方法》，华夏出版社 2002 年版，第 105 页。

<sup>②</sup> [美] 马尔库斯、费彻尔著，王铭铭、蓝达居译：《作为文化批评的人类学》，三联书店 1998 年版，第 34—35 页。

<sup>③</sup> [美] 马尔库斯、费彻尔著，王铭铭、蓝达居译：《作为文化批评的人类学》，三联书店 1998 年版，第 37 页。

<sup>④</sup> Jarvie: *Revolution in Anthropology*. New York. Humanities Press, 1964.

占领的地区开发资源供他们掠夺，必须利用土著的劳动；一是殖民地人民开始更有组织的反抗，使帝国主义者想直接单靠武力来统治遇到了困难。如果长期维持着战争状态，不但军费浩大而且不便于进行剥削，这个算盘是打不过来的。因此，老牌殖民主义者的大英帝国带头搞起所谓间接统治来了。”<sup>①</sup> 功能主义人类学的实地调查研究方法（田野工作方法）就是适应这种殖民主义的间接统治而发展出来的。费孝通说：“在英国和其他欧洲列强对新几内亚及东、西非等地进行殖民后不久，以被殖民的人们为研究对象的功能主义即发展起来。”<sup>②</sup>

功能主义者的研究目的试图为殖民势力服务，这是明显的。尽管马林诺夫斯基也在著作中批评英国殖民主义和传教士对新几内亚岛民的幸福生活造成的影响，但这种批评是苍白无力的。在第四章中我们说到，他对非西方文化的真实态度，可以从他死后于1967年被公开出版的日记中见之。在这一日记中，与他在《西太平洋的航海者》中描述的完全相反，他甚至用一些诬蔑性的语言咒骂当地土著，于是，“人们逐渐明白，他在田野研究期间的情绪往往与其发表的著作中认可的相异”。<sup>③</sup> 马林诺夫斯基表里不一而自损形象，我们不能仅仅将其看做某一个人类学家德行的缺损，更应看做他的西方殖民者的基本立场所致。

马林诺夫斯基的研究方法是与他的基本立场一致的。他在著作中曾经说他采用的是积极的研究方法：“民族志者不应当只是守株待兔，他还必须四面出击，把猎物逼进网中，或穷追不舍，不达目的不罢休。”<sup>④</sup> 这种“积极的研究方法”在实际生活中到底怎样使人难受也许只有当过他的资讯人才能有切身感受。马林诺夫斯基被一些交往过的人认为是一个进取型甚至进攻型的、令人厌恶的男人。福琼在回忆中认为马林诺夫斯基是一个帝国主义者，是一个强势的人。这个帝国主义者在田野工作中总是强制性地索取材料，态度横蛮。当遇到土著人不配合他的时候，就抓住土著人的衣领不让他们离开。<sup>⑤</sup> 而这种帝国背景下的欺凌性的技巧却被当做方法来传授。事情竟然悲哀到了如此的程度：

<sup>①</sup> 费孝通：《师承·补课·治学》，三联书店2001年版，第10—11页。

<sup>②</sup> Kuper: *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*, London: Routledge, 1983, pp. 99-120.

<sup>③</sup> [美]罗伯特·莱顿著，蒙养山人译：《他者的眼光》，华夏出版社2005年版，第167—168页。

<sup>④</sup> [英]马林诺夫斯基著，渠永佳、李绍明译：《西太平洋的航海者》，华夏出版社2002年版，第6页。

<sup>⑤</sup> 转引自[英]格里戈里·贝特森《纳文》高丙中代译序，商务印书馆2008年版，第12页。

原先生性内向并尊重当地人的英国人类学家贝特森，后来却将这种殖民主义的霸道田野作风作为“重要的调查经验”来学习。贝特森原先在新几内亚的田野调查总是顾虑是否干扰了他人，敏感的话，不敢问，别人讲话，他不敢打断。米德和福琼来访，他们搜集资料的方式让他感到震撼，他们毫不客气地对待访谈对象和翻译，让这些人围绕他们的要求忙得团团转。<sup>①</sup> 米德带来的是她在美属殖民地萨摩亚的工作经验，与马林诺夫斯基的工作方法本质上是一致的。与此类似的例证如“查格伦敲诈雅诺马摩人给他一些关于亲属关系的秘密信息，他积极鼓动一些暴力行动，然后又把它拍摄下来，以记录他们的‘残暴’”。<sup>②</sup> 如此等等。在帝国背景之下，马林诺夫斯基式的田野工作者具有“白种欧洲男性的傲慢”，带有殖民主义文化侵略的特征，而且他们“自负于富有理解力的客观性”，并将自己的田野工作作品誉为“科学民族志”，认为是如实描述了异文化的“现实主义”文本。

后现代的反思针对学科的立足基点进行。“人类学家对于自己的学术活动作为一种具有政治经济的动因和后果的社会实践的反思和批判是从人类学与殖民主义、帝国主义和欧洲中心主义的密切却被忽视的联系开始的。”<sup>③</sup> 其切入点和角度则是民族志作品的表述危机。田野工作中的合作条件成为了民族志中更为明晰的部分。民族志的主题不再像过去那样被当做客观术语来进行建构。表述成为文化分析的批评目标。“由于人类学者本身依赖于描述的和半文学性的表达方式来描写文化，他们的研究歪曲了非西方民族的社会现实。”<sup>④</sup> 后现代人类学以“描述性修辞”的表述作为批评的突破口，是因为“表述”表明了作者的思想立场和情感风格。在他们的话语中，民族志之所以是诗学的，因为它存在着各种“描述性修辞”风格，与作者的主观情感相联系；之所以民族志又是政治学的，是因为它被权力所侵扰，与作者的思想立场相联系。功能主义认为民族志是客观的，是真实的情况；而后现代人类学认为民族志仅仅“貌似客观”而实际上是作者的建构，即使是如实引用原话，也无法达到“真实”。举雷纳托·罗萨尔多的论文《从他的帐篷的门口：田野工作者与审讯者》说明了这一点。

<sup>①</sup> 转引自 [英] 布里戈里·贝特森《纳文》高丙中译序，商务印书馆 2008 年版，第 12—13 页。

<sup>②</sup> [美] 托马斯·H. 埃里克森：《人类学的重构》，戴庄孔绍主编《人类学经典导读》，中国人民大学出版社 2008 年版，第 686 页。

<sup>③</sup> [美] 克利福德、马尔库斯编《写文化》高丙中译序，商务印书馆 2006 年版，第 11 页。

<sup>④</sup> [美] 马尔库斯、费彻尔著，王铭铭、蓝达居译：《作为文化批评的人类学》，三联书店 1998 年版，第 8、12、16 页。

罗萨尔多通过探讨两本经典著作达到对现代田野民族志的反思与批判。一本是普里查德的《努尔人》，一本是著名的法国社会史学家勒华拉杜里的《蒙塔尤》。《蒙塔尤》利用一种审讯记录构建了一个14世纪法国村庄的“民族志”分析。勒华拉杜里在《蒙塔尤》中引述当地人的话语从头到尾都用斜体标示出来。罗萨尔多指出：“这些引文说起来似乎是那些农民自由的、直接的说话，仿佛某人一边就在村子里旁听，一边用言辞把它们呈现在这里”，<sup>①</sup> 实则不然。审讯者是从他们的证言中提取他们的所谓坦白，而确实不是作为日常生活中的对话而碰巧听到这些被认为是坦白的内容。审讯者富尼埃与他的属民之间的交流不平等。历史学家勒华拉杜里关闭了让人看到权力与知识互相影响的窗口，作者提出求真的意志是为了让人们忽视在文献中也同样在场的权力意志。对此，罗萨尔多激烈地批评道：“勒华拉杜里已经巧妙地把这一方面从产生它的历史语境中解放了出来。他的‘引言’如此这般地使审讯者的调查具有权威性，并把那种支配的政治从这一文献中挪开了。宗教裁判记录簿的真理于是变得更像是客观报告的一种东西，而不是某些人（乡下的村民）对一个特定的人（富尼埃）在一个特殊的情境（审讯）中所作的一系列陈述。”<sup>②</sup> 罗萨尔多提醒我们：民族志学者也是一位审讯者，看起来是那么具有客观性的材料其实只是民族志学者从一大堆材料中主观地抽出符合他自己的目的的那些材料，并进而建构了他自己的民族志。普里查德的《努尔人》也是被作者建构出来的。他搭了一个帐篷住在努尔人的中间，“从我的帐篷的门口，我可以看到正在营地或村子发生的一切，并且我的每一刻都花在与努尔人为伍了”。这位叙述者要他的读者把殖民统治的语境放在一边，把他的研究看做一个“真实的概述”，一个不完全但客观的、科学的叙述。但实际上，他的研究与殖民王朝之间有着密切的联系，他是受到殖民资助去做研究的，而且由于最强大的帝国的优势使他的田野工作期间的安全有着保证。普里查德对努尔人田园诗式的描述遮住了权力与知识相互影响的事实，“不过，田园诗的形式也间接揭示了产生民族志的知识的种种关系中的不平等。统治的语境曾经在导言的叙述中被压下去了，但在彬彬有礼的伪装中又冒出来了……通过一种文学的变形，统治的形象重新出现”。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> [美]詹姆斯·克利福德、乔治·E. 马尔库斯编：《写文化——民族志的诗学与政治学》，商务印书馆2006年版，第112页。

<sup>②</sup> [美]詹姆斯·克利福德、乔治·E. 马尔库斯编：《写文化——民族志的诗学与政治学》，商务印书馆2006年版，第115页。

<sup>③</sup> [美]詹姆斯·克利福德、乔治·E. 马尔库斯编：《写文化——民族志的诗学与政治学》，商务印书馆2006年版，第135页。

田野工作除了对表述问题的反思，还有一个趋向是对研究对象的反思。古典人类学的研究对象是人类的宏大历史，其表述方式是一种宏大话语，为欧洲中心主义作了论证。由田野工作的发明而开辟的现代人类学，“来源于日常生活的细腻观察和叙事，其他无名对象的声音中的证据——亦即民族志的基础材料，代替了对社会与文化的宏大理论或出于空想的叙事而成为主流”。<sup>①</sup> 在当前的全球化时代，对田野工作的反思又使人类学的研究对象有重返宏大对象的趋势。这是一个否定之否定的过程。“今天，美国人类学仍然以同等的兴趣多样性为特征，地区专门研究和田野工作的核心特征仍然得到坚持，但是范畴的设置、具体研究参与的更广泛课题的潜在意义以及核心方法的实践本身都已经发生了明显的变化……社会文化人类学的研究项目逐步被一系列跨学科影响所界定。”<sup>②</sup> “在美国，今天是在人文科学中再次出现对宏大叙事和解释框架的强烈欲求的时刻。”<sup>③</sup> 在汉学人类学研究领域，这一趋向则表现为对具有高度文明历史的“有国家社会”的研究。

### 【阅读与思考】

#### 寻觅对路人④

我青年时代曾两次横渡长江，第一次是为了一个纪念仪式参加的集体活动，第二次则是与另一青年的冒险畅游。两次经历，加之我少年时代对地理课本上描述的热带雨林的向往，使我滋生了一个愿望：横渡世界第一大河亚马逊河！当我开始人类学的学习与研究时，对于异文化的探索渴求又加强了这一愿望。此时，亚马逊河又在新的意义上把我的热情与兴趣调动起来：正是那里的人类，才是位于地球直径另一端“对踵点”上的“他者”，是人类学研究最理想的对象。后来读到德国语言学家威廉·洪堡特的弟弟亚历山大的探险经历，再次激活了我。亚历山大为了寻找“心灵的土地”，到欧洲各地去游历。但他每次都很失望。他决定去非洲旅行，撒哈拉迷人风光使他激动，不过还是没有“心灵的土地”的感觉。

① [美] 马尔库斯：《〈写文化〉之后 20 年的美国人类学》，《写文化》中文版序，商务印书馆 2006 年版，第 6 页。

② [美] 马尔库斯：《〈写文化〉之后 20 年的美国人类学》，《写文化》中文版序，商务印书馆 2006 年版，第 3 页。

③ [美] 马尔库斯：《〈写文化〉之后 20 年的美国人类学》，《写文化》中文版序，商务印书馆 2006 年版，第 6 页。

④ 此文为我正在撰写的著作《对路人》（《周城研究》之“田野卷”）“导言”中一段的初稿。

于是他去了南美。一次，他独自一人走进密密的亚马逊河的热带森林，他所看到的是何等的景象啊！树上的鸟儿们为他歌唱，林间的猴子们向他欢呼，草丛中的蛇们在向他点头问好，各种各样的生命链条上的动物植物都与他融为一体了……可是，正在他无限陶醉的时候，他被两束电光般的眼睛盯住了：他遇着了美洲虎！多么幸运啊！他甚至来不及害怕，马上想起当地人的告诫：立定，慢慢向后转，慢慢走开。这次旅行，他终于找到了终生为之魂牵梦绕的“心灵的土地”！

我也有决心找到我的“心灵的土地”。于是，我去了云南摩哈苴彝族村做田野工作，日间采访打过老虎豹子的“猎匠”，种包谷的老人，会铸犁头的青年男子，摘核桃的妇女；晚间与跳蚤虱子老鼠相伴，但总感到不够“田野”，不够“心灵”。后来，我去了西藏，并打算在那里找到算得上田野的“田野”，更像他者的“他者”，更接近于对瞧人的“对瞧人”。亚马逊河与青藏高原，一为地球上海拔最高的高原，一为地球上最大的热带雨林，藏人的异样风格不比南比克瓦拉和吐比克瓦希普族逊色。

我很幸运，在那里很快就碰到了第一个“他者”，我记述了此事：①

### 纳木错湖畔的“候龙者”

纳木错湖的美丽不是用语言能够描写出来的，大抵描写的语言人们喜用绮丽的形容词，而纳木错并没有什么可以形容。她不似西子湖那般妩媚，不如瘦西湖那般俏丽，亦不若泸沽湖那般开放。她躲藏在4500米的高原深处，不喜攀附，不慕虚荣，不愿见人。她所具有的只是清奇与淡泊，淡泊如轻云，清奇若仙子，故而又被称为“神女湖”。

① 在这篇带有文学性的短制中，我所遇到的困惑同时也是我着力展示的，在于“书写”与田野事实之间的不对称关系。文有文道，事有事道。一个作品，无论是理性表述也好，文学表述也好，它在逻辑上必须是自足的，这是人类思维的基本要求。我必须满足这个基本要求。但是这种逻辑要求与田野事实却不能完全吻合。其中最主要的问题是：实际生活是渐进的，作品却是浓缩的；实际生活中思想是无边界的，作品由于是语言表达的缘故，思想是有边界的。我记载了纳木错湖畔的真实事件与真实思想，但是“我”的观察视角从“客位”向“主位”的转移过程，却并不完全是在纳木错湖畔完成的，其中有一些是外在于纳木错湖畔对候龙者的观察，同时又对这种观察产生着影响。因为我在去西藏之前，已经在摩哈苴彝族村和土家族地区做过较长时间的田野工作，对“他者的目光”的获得已经积累了经验。我见到那位候龙者之前，过去的经验就加入了思维过程。而写作的“表述”却不能将这种思维过程准确地全面地表现出来，因为田野实践是分散的、具体的，而“写文化”则需要集中、需要概括。我在写这篇文章的时候，一边关注着文章的逻辑，一边关注着事件的逻辑。“写文化”的语言表述与田野工作的实践之间的距离到底有多远，以及民族志的表述与文学的表述之间的距离到底有多远，这是需要探索的问题。

我到纳木错追寻的，正是这种淡泊与清奇。未见此湖，早已钟情；既见此湖，即刻融入。独自静静地坐到湖边，听那细浪拍打着湖滩，软语轻言，诉说着古老的神话故事；又将手伸入清澈粼粼的湖水之中，随意摸出一块块小石子，向湖面掷过去，漾出一圈又一圈涟漪。

忽然看见不远处还有一个人在湖边，也是这样静静地坐着。他是什么时候来的？坐了多长时间了？只见他微微仰着脑袋，眼睛望着天空；等我走到他身边时，才慢慢地转过头来。

他，20多岁，青海一家公司的职员，受过高等教育。听说纳木错湖上有龙，他专门请了假，来到这个地方，等待龙的出现。

我听了这个，便要发笑。龙的真相是什么呢？乃蜥，乃蛇，乃马，乃蚕，乃云，乃鳄，乃虫蛇，乃星星，乃鱼鳖，乃蜥蜴，乃海螺，乃蜗牛，乃一切之一切。前人所谓“角似鹿，头似驼，眼似鬼，项似蛇，腹似蜃，鳞似鱼，爪似鹰，掌似虎，耳似牛”的“龙”只是一种神话，一种符号的象征。世上哪有什么真正的“龙”呢？东汉之王充已知龙乃虚设，未有实物，而今二千年过去了，竟还有接受过高等教育的青年，在这湖边煞有介事地、痴痴地等待龙的出现！

心里颇有些小视，便离开湖边，去参观旅游部门为了招徕游客而修复了一些文化遗迹。遗迹都设置在山洞里，于是一个一个洞子地钻，钻来钻去总算钻完了。同伴们说肚子饿了，想到要吃东西。有关部门为了我们今天玩得好，不仅解决了交通工具，又精心准备了路餐。精神加物质，美味共专车，大家齐声赞扬接待周到。

吃了饭，又到处转悠，偶尔朝湖边一望，那位青年依然在原地坐着，脑袋还是微微向上，眼睛望着天空。

这回我有些儿惊奇了，又走过去。

“吃饭了嘛？”

“不饿。”他头也不回。

“真有龙吗？”

“你们是不相信的，我信。”他对我的蔑视比我对他的蔑视要深得多。

“等几天了？”

“一个星期。”

“请了多久的假。”

“一个月。”

“剩余的二十多天中你能保证看見龙吗？”

“一个月看不见，我就等两个月、三个月。”

“还是等不到呢？”

“一直等下去。”

“可的的确是没有龙啊——”我语重心长，一脸的诚恳，并劝他去吃饭。

他听了我这话，郑重地回过头来，眼光直直地刺向我，反驳道：

“我的几个朋友都说在这里看到了龙，这里的许多人也说看到了龙，你难道怀疑那么多人都给我说了假话吗？我的朋友从来都是真诚的，为什么这一次要骗我呢？另一些人我不认识，他们又为什么要对一个陌生人说假话呢？如果你在这里等了5年、10年，没有等到，这时你也只能对我说：‘朋友，我等了10年，没有等到龙。’这只能说明或许你等的时间还不够长，或许你的心还不够诚，龙不愿意出现在你的面前。而今，不知什么人大概用了公家的车把你送来观光旅游，还没有呆上半天，就断定这里没有龙，你是怎么知道的呢？”

我被他教训了一顿，一时语塞，知道在辩论方面不是他的对手，便悄然离开了。

我们又游玩了一会，登上车子准备回拉萨。汽车缓缓发动的时候，我让司机停一下，下车转个弯又来到湖边，想看看那位青年是否还在那里。

他还在那里！

他的脸仍然微微朝上，像座雕塑！

这次我没有去扰动他，只是站在远处望着他。我的同伴问我我在呆呆地看着什么，我指指小伙子的身影，告诉他们这是一位了不起的“候龙者”。当他们知道了事情的原委以后，哈哈大笑；一边拉我上车，说别跟着他犯傻。

到了车上，他们每人都拿出新灌的一壶神女湖之水，向我炫耀，劝我也去灌一壶，并据说神女湖的水是可以保佑人升官发财的。

我没有去灌水，请司机开车。

回来以后，纳木错山洞里的文化景象早已忘得一干二净了，唯独湖水的清奇与淡泊以及湖边的这位虔诚的“候龙者”总是挥之不去，时时唤起一些莫名的惆怅。我不知道湖畔的他后来到底怎样了？有没有放弃自己的“候龙”行动？如果放弃了，那么是什么时候离开纳木错回到自己单位上的呢？如果没有放弃，那么有没有被老板开除呢？他的生计问题又怎样解决呢？他的家人又怎样为他担心呢？

一次遇到几个朋友，我就讲起这个故事。

“他多半饿死在湖边的石头缝里了，投胎变成了一只乌龟，从此可以天天高仰着脖子等他的龙了。”第一个听了以后说。

“你走的第二天，他就回青海的公司上班挣钱去了。”第二个说。

第三个朋友思考了良久，接着用一种极为认真的语调下了一个宏大结论：

“他真的等到龙了，可以肯定。纳木错湖那边一定是有龙的。”

开头，“我”因为仍然运用客位法来看问题，处于“他者”之外。但“我”对于本文化有着一种自我批判意识，本性崇尚自然，故而对纳木错湖畔的人工布景不以为然，也不欣赏“精神加物质，美味共专车”的过于热情的接待。

当第二次回到自然天成的纳木错湖畔时，“我”的视界依然没有与纳木错湖的候龙者融合，无法达到“他者的目光”；但在情感上，“我”已表现出对候龙者的接近。这一次，候龙者的批评对“我”有很大的冲击，使“我”原先的态度有所动摇。等到“我”第三次来到纳木错湖畔的时候，“我”的视角转变了。促成这种转变有两个原因：一是对本文化的虚伪性的反省：取圣水保佑升官发财同样为宗教意识，为什么怀有一种宗教意识的人却可以去蔑视怀有另一种宗教意识的人呢？二是“我”当时对游客和旅游处的一些工作人员作了一些调查，他们都告诉我纳木错湖上的确经常有龙的出现。我忽然想起我儿时的生活经历：暴风骤雨来临之时，乡亲们将天边的“龙”形乌云称为“挂龙”。纳木错湖畔的“龙”可能就是各种云象与雨象所构成的。<sup>①</sup>于是，“我”对他就彻底理解了：在他的文化中，纳木错湖畔的“龙”是真实存在的。这时，“我”与“他者”视界融合，我理解了“他者”。

我在西藏遇到的第二个“他者”，是在藏北高原的那曲，在某种意义上可以说，那是一个真正的“对路人”：

### 走过那曲

还没有来得及想点什么，我一脚踏上了青藏高原！

布琼的家就在那无边草地的另一端。这是一顶不足10平方米的黑色帐篷，帐篷的门朝向东方，太阳每天把第一束朝晖馈赠给了这个牧民家庭。布琼全家9口人，全都生活在这顶帐篷里。他今年38岁，他的妻子次仁卓玛与他同年。他的一个27岁的弟弟桑吉与他们住在一起。他们有六个孩子：洛阳，男，11岁；阿丽，女，10岁；扎巴，男，9岁；才玛，女，8岁；丘嘎，女，7岁；莫卓，男，3岁。帐篷里的财产最重要的是

<sup>①</sup> 后来，一位朋友给我提供了几张纳木错湖畔暴风雨来临之前的各种怪异图像的照片，互联网上也有这一类的照片，进一步证实了这一判断。

床，除了开门的那一面以外，沿着帐篷的三边接着摆满了六张床，组成了一个横写的“U”字。“U”字的中间是灶台，兼作案板与饭桌，次仁卓玛烧水打酥油茶在这里，阿丽读书写作业也在这里。帐篷的一端还有一张小桌，供着他们信仰的佛像。

布琼有着一个特殊打扮：这里的男子都将头发盘上去，而他却要拖下来，留出长长的两条辫子。布琼可以说几句汉语，他说他家本来有27头牦牛，97只羊，那是一个很多的数字，他就要给弟弟办婚事了，又准备把才玛送去上学；可是前年一场大雪灾，27头牦牛只剩了5头，羊全冻死了。布琼没有悲伤，说那曲这个地方常常有大风雪，冻死牛羊是常事；这不要紧，再养牛、再养羊。桑吉也说，婚事不着急。一年多过去了，牦牛虽然还是5头，羊却已经增加到27只了。等到满了“27头牦牛、97只羊”这个数，布琼的弟弟又可以结婚了。27岁的桑吉每天就放这27只羊，他在帮助这个家庭积攒起一笔财产。5条牦牛归洛阳与扎巴放牧。布琼自己却动了新鲜的念头：做点小生意。他的辫子就是这时留下的，他为他的辫子而骄傲，说话的时候，总要摇上几摇，摇出许多时髦与风度，布琼说这样就可以做成生意。

在我就要离开那曲的时候，布琼说他也要去拉萨。第二天同行，且定要在他的帐篷里住一晚。布琼说藏民的居处有砖房也有帐篷，帐篷好；帐篷有白也有黑，黑的好；黑帐篷有大也有小，小的好。他家的帐篷黑而小。

到了晚上的时候，次仁卓玛带着她的小儿子莫卓睡“U”字左边一“竖”靠门的床，里边的一张是布琼的；右边一“竖”也是两张床：靠里的属阿丽和丘嘎；靠门的是才玛的。而“U”字中间的一“横”同样是两张床，洛阳和扎巴一张，桑吉一张。我去的时候，桑吉挤到别家去，将他的床位让给我。我与洛阳和扎巴对睡而睡。一夜北风紧，冻得发抖，黑色帐篷到处灌风，丝丝入骨。我难以入眠，听着外边的藏獒此彼彼地吠叫，有些凄厉。几个孩子也很激动，好像陪我不睡着。脚头的对睡人——那一对高原小兄弟——时不时轻轻地触碰一下我，生怕我离开了似的；头顶的高原小姐妹也不断伸过清泉般的小手轻轻摸我的眼睛，看我是否还醒着。

天还没有亮，我朦朦胧胧地被什么声音弄醒，只见阿丽高高地站在床上，原来是次仁卓玛唤醒她上学去。六个孩子中只有阿丽上学，布琼很重视。学校规定6点钟到校，她每天5点半叫醒阿丽。10岁的阿丽穿好衣服后，竟又困倒睡下；次仁卓玛又重新唤她，这一次揉一揉眼睛背起小小书包走了。晨光熹微，次仁卓玛早已挤完羊奶，27只羊挤在一起，小

孩子一堆似的，等待着两个小主人。

太阳升起来，照着这顶小小帐篷。黑美黑美的，真的是黑得好看，美得自然。我绕了几圈，一边用手这儿那儿抚摸。布琼也跟出来，向我微笑。喝完酥油茶，我催布琼早点动身去山那一边等过路车，他说“不急，不急”，一边回到帐篷里翻寻出一套漂亮的藏服换上，又仔仔细细地在腰间佩一把威武的藏刀。太阳老高了，我们才出门；但很顺利就拦着了去拉萨的长途汽车。

布琼一上车，便开始唱歌；那嗓子是高原雪山赠予的，声音高亢亮丽。他是用藏语唱的，我听不懂内容，但我为曲调陶醉。窗外的风景变换着，一会儿是望不到边际的绿色草毡，一群一群牛羊白云般在绿色草毡上飘动，他的歌声也显得那么悠闲自在；一会儿窗外又是突兀之雪峰，有“削如青天锷未残”之雄伟，他的歌声又变得大气磅礴、惊天动地。一车的人都在听他唱歌，他一首接一首，从上午到中午，从中午到下午，毫不停歇。

不知是什么时候，车子停了下来，原来前面塌方，正在抢修公路。等了许久，汽车排成的长队依然不动，我很焦急。忽而刮起大风，黑压压的云彩低得似乎朝上一跳就可以抓着；皑皑的雪峰皆被遮蔽，眼看要下大雨了；牛羊却还在草毡上自如游动，若无其事一般。

终于，长蛇开始蠕动，乘客们都已上车，突然我发现布琼不见很久了，急忙叫住司机，并立即下车去找。狂风刮得脸痛，视线都被吹弯了，可四周竟无他的踪影；又朝远方喊去，声音被风吹散，也听不到任何应答。周围是一片平坦的草地，没有白色黑色帐篷，没有砖房瓦舍，甚至连一棵树都没有。他能到哪里去呢？这时车上一个藏民也下来帮找，他只走出几步，便用手一指。我循着指尖向前方细看：原来布琼竟躺在高原的草丛里睡着了。

这个布琼啊！

我赶紧喊醒他，他还是不慌不忙。我拖起他飞奔。暴风骤雨狂追猛扑过来。我们几步跨跃进了车厢，将滂沱大雨关在了车外。

汽车徐徐开动了，大家也平静下来，布琼又开始唱歌。

风声，雨声，布琼的歌声，在那无尽的苍穹里，在那无际的草原上，在那无数座雪峰间，自由激荡着，纵横驰骋着，激荡着，驰骋着……

我与洛阳和扎巴对睡而睡，象征意义上“对睡人”已经找到；而由于藏族文化相对于我所属的汉族文化是一种区别极大的异文化，事实上的“对睡人”也可以说已经找到。布琼一家是典型的“他者”。大雪灾冻死

牛羊，他没有觉得那是大不幸，“再养牛，再养羊”就行了。他的文化并不是早上8点钟上班，迟到就要扣工资或者受批评的文化。藏族的多夫制正是适应这种环境的，所以桑吉也说，婚事不着急。布琼很欣赏他自己的文化。他家的帐篷小而黑，本来是贫穷的象征，而他却说黑得好，小得好。这不是阿Q精神，而是文化中的乐天适性。布琼想做小生意，但我推想，他的生意水平超不出公路上摆着一个小布袋卖山货的行商的水平。你看他，去拉萨做生意，一上车就唱歌。在堵车修路及暴风骤雨来临时，他居然下车在高原的草丛里睡着了，他的行动与自然谐和。他没有想到车开走了，他会被拉下。当“我”拖他上车，他心境依然平静，又开始唱歌。

而“我”，则与这种文化有些格格不入。就说在修路堵车那一段时间，诸人自得，诸物自得，唯我独忧。我全无布琼风范，考虑的是如果当天赶不到拉萨我就要沦落街头。在暴风雨就要来临时，有几个外国人，我记不清是美国人还是荷兰人，他们悠闲地在公路上扮鬼脸，接着就扭起身子跳舞，逗得人们哈哈大笑。而公路边的草地上竟然有藏民在睡午觉，那么大的风都没有把他们唤醒，布琼下车后也睡到了草丛里。还有，一群群牛羊像云朵飘在高原上，对于形势的变化竟然那样沉着与冷静，它们的处世态度使人吃惊。我当时还写了一首打油诗自嘲：

堵车，修路，老外跳舞；  
鸟风，黑雨，牛羊自如。  
高原，雪峰，藏民睡午；  
忧心，焦虑，我自作苦。

在文化上，“我”与“他者”对峙而立。这里的“他者”，不仅是布琼，也包括了那几个外国人，甚至还包括了牛羊等动物。

但是，深一步的思考又会发现：布琼与他的一家也有变化。他们的子女，同样接受着现代化教育。阿丽上学，布妻很重视。学校规定6点钟到校，她每天5点半叫醒阿丽，这与布琼在草原上睡觉的风格迥然相异。布琼在遭受自然灾害之后，也生出做小生意的念头，还留下辫子，一个模仿来的怪异形象。生意是从外边学来的，辫子也是从外面学来的。二者之间的关联在他那里过于简单。我敢肯定：布琼即使留上三条辫子也不会把生意做得很好。但布琼毕竟学到了一点什么。我到藏北来寻找布琼，而布琼沿着反方向向外寻找，“对壁人”往往离开原点往一处走。因此，任何最理想意义上的完全相反状态是不存在的，在全球化的过程中更是如此。

然而，这只不过是一种初步的认识，后来，我对于“对野人”的理解又有了一个新的转折。这里以我重读在摩哈苴所写的一篇田野日记《深山夜遇》为例来说明这一理解过程。

### 深山夜遇

因为贪恋多摄取一些人类学田野材料，在摩哈苴的老虎山村耽搁的时间太久，几十里的山路，这个除夕夜要在夜行军中度过了。老虎山因林中有虎而得名，它们藏于深山深处，不易见到。即使如此，我还是不敢从小路抄近回村。现代人可悲得很，已经失却了“明知山有虎，偏向虎山行”的武松式胆量。

虽说绕道大路，但依然在林子中穿行。太阳已从西边的紫色山峦中跌落下去，一大片黑色的云阴森森地停歇在天边。风入林，松涛阵阵，林中响起各种奇奇怪怪的声音，让人惊心动魄。当然，倒也不至于毛骨悚然，因为毕竟还没有遇着什么可怕之物与可怕之事，而且行夜路也不是头一遭。从理论上说，即使遇虎也不必害怕，我起码收集了10个以上老虎不主动吃人的例证。《易经》中就有记载：“履虎尾，不咥人，亨。”这是以真实的生活经验为基础的卦辞。摩哈苴龙树山村的张德兴一次夜归遇虎，亦未被其伤害。当地人遇虎，脱身的方法是：迅速立定，缓缓转向，慢慢往回走。然而，这些只是我用于壮胆的材料，等到真的即使是一种可能性而不是现实性的危险存在，我终归胆寒，无论如何不敢亲身一试。

夜色渐浓，整个天空如一只巨大的黑色锅盖压下来，让人窒息。我加快步伐，到了背阴地村。背阴地现在20户人家，是虎老山普氏家族分出的第二支，灵牌全是竹根制作。普国忠是村中见多识广的人士，过去人称“赶马大哥”，后来变成了赶马大叔，现在又做了爷爷，只是不再赶马了。人事沧桑，深山密林却依旧。

忽而想到，背阴地的狗很凶怪，急忙捡了几块石头，将口袋装满，手中的打狗棍也下意识地攥得紧紧。说时迟，那时快，只听得树丛中“呼呼”作响，随后一阵吠叫，我被三条大黑狗围住了。狗是动物世界中最无德性的物种，属于“非人非善”的“第三元”。它仗了人势，便凶猛异常，一旦丧家流落街头成累累之状，遇着一只鸡也退却三分。而目前，它们恰恰在自家门口逞威风，采取分进合击的包围战术。

我稳住了心念，准备打狗。人的胆量可能是天生就有的，即将遇险之时，总是心惊肉跳，一旦危险真正来临，反倒镇定自若，生命亦不甚管得。我先是用石块朝近处的一狗猛砸过去，另外二狗也掉头回走几步。争得了一点空隙，我朝前移步，然而只一瞬间，三狗重又围上来。我不断挥

舞着手中的棍棒，朝地面上乱打，形成“嘭、嘭”作响的威势，狗们并不敢近前。但总不能把狗彻底击退，只要稍不注意，那狗立即就会扑过来。我心生一计，模仿了虎豹之吼叫，高举棍棒朝着正前方的一狗猛追猛打。这一招果然奏效，那狗便急速地溃逃，我就势狂追。如此五次三番，终于出了村庄。

与狗作战的胜利，一扫开初时的恐惧，增强了信心，虽然心还在“砰、砰”作跳不止。夜色也不再可怕了，倒觉得是美不胜收。山中的小鸟已经归了巢穴。那树梢瑟瑟索索的声音，大约是松鼠们的忙碌。蛇是最美丽的动物，不过要专门到密林深处方能覓见。星星越来越多了，天上的街市一定比人间繁华。

夜是越来越深了，我才走到白草山。白草山是原始森林的边缘，树木也变得粗大，林子也更为幽深，繁星不再看见。不知为什么，恐惧又重新生长出来，大约我终究是一个胆小鬼。眼睛不敢环视四周，只看准略呈白色的道路，急急行走。

就在这时，一个灰色的东西出现在前面的路边！

在夜色中，我无法看清它是什么，模模糊糊像狗，但狗是不会在深夜走出村庄进入野林子的。是一种野兽无疑了！我砰然心跳，自我感觉脸色也白了。立即停住脚步，下意识地紧握棍棒，准备应战。

这才是真正的对手啊！

我在观察它的时候，感觉到它也是观察我，我们就这样互相注视了许久，各有所思。我推测我与他所想的是两个相同的问题：要不要主动攻击对方？对方会不会威胁我？它偶尔也动动身躯。我绝无刚才打狗时主动进攻的勇气，只是尽量装出若无其事的样子，不让它看出我内心的虚弱。它似乎也在“作秀”，大约也有些惧怕我。果然，它终于活动起来，向着树林走去了。

此时的我，长长呼了一口气，仍不敢贸然前行，怕中其埋伏而遭突然袭击。等了很久，没有见到动静，又想到一层：暗中伏击之伎俩恐非彼之性情。刚才的对峙，相互打探了对方，也无形之中进行了力量的对比，我手中之棍显然大增了我的力量。既然它隐入森林，表示它愿意各不相伤，各走各道，再也不会向我进攻。这个基本判断动员我移动脚步，小步小步地谨慎前行，那种样子定然滑稽之极。倘若那只野兽是一位幽默家，在暗中又看清了我的行状，定然不仅引为笑料，且极度鄙视我。

一场虚惊过去，我很快回到了住处，悬吊着的心才放回原处。村干部们回家过年了，这才记起今天是除夕夜，千家万户都在团圆，年夜饭早就吃过了，大概已经聚在一起看春节联欢晚会节目了。我也该做点饭吃了。

于是生着火，围着火塘开始忙碌。摘来几片菜叶，可以做一个汤；米还有，煮一点饭；再炒一碗豌豆尖。这已经够奢侈了。这是一顿多么好的年夜饭啊！我虽然不少春节都在田野中度过，但并不是每个除夕夜都能有此经历。

在重读这篇早先写下的日记时，我进入一种“吾丧我”<sup>①</sup>的境界。我所关注的是研究主体（“我”）对于客观事实的选择与重铸。我发现当时的“我”的确是在“写文化”，带有“诗学与政治学”的特点，并非纯然客观地叙述了“我”经历的一件事。首先，“我”删除了在文章中不宜表达、无法表达的无数现实细节，而选取了便于文章表达且能说明主题的少数细节；而即使这少数被“我”选出来的细节，也是经过了“我”的“改削”而形成的，因为如果“我”不这样写，“我”就违背了人们共同创造的经过无数人实践的“写作规则”。例如写夜色那一段，“我”只选用了四种具体事项：“小鸟”、“松鼠”、“蛇”、“星星”。而实际上从背阴地走到白草山那一段山路有着无限丰富的事物，如各种各样的树木，各种各样的野草，各种各样的爬虫，各种各样的石头，各种各样的农作物，等等，这些都被“我”舍弃了。其次，为了符合写作规律，“我”在有些地方将经历事件时的感受与写作时的感受混淆了起来。例如对于“蛇”，在经历事件时，由于紧张的心理并未完全得到缓解，根本没有想到它是“最美丽的”。如果彼时出现一条大蛇挡路，“我”一定又会十分恐惧。但在写作时这句话突然灵感式地跳出来，“我”觉得这种表达方式很好，符合“文似看山不喜平”的写作规律，因为这一段需要写得舒缓徐，来反衬前后的紧张状态。后来在上课的时候，好几个学生都说，这篇文章最好的一个句子就是“蛇是最美丽的动物”。不知道这些学生为何作如此欣赏，而实际上它只是一个人类学者的诗学（修辞学）写作方式的表现。再次，作为主体的“我”，在写作这篇文章强调与群狗和野兽的对峙时，存在一种“人类中心主义”的傲然，这种观念其实是社会赋予的，是社会的一种价值观念，是作为一个人面对自然诸物时所应该具有的素质。

既然民族志是诗学的和政治学的，那么民族志的对象实际上有三个层面：（1）作为客体的人物、事物、事件；（2）主体与客体的关系；（3）写作主体。功能主义民族志忽略了“主体”及“主体与客体的关系”，他们所追求的纯粹的客观的“科学民族志”是不存在的。解释人类学民族

<sup>①</sup> 语出《庄子·齐物论》。

志的主体也只起到一种穿插作用与背景作用。后现代民族志重视主客体关系，但是对“主体”的揭示是不够的，因为他们只是在民族志写作过程中呈现局部的、片断的、零碎的主体，而且反思性不强。我的省思使我认识到，在民族志中对主体进行全面揭示是需要的，“主体民族志”可以成为一种新的民族志写作的诉求，这种诉求可以作为对功能主义民族志、解释学民族志以及后现代民族志中对于主体的缺泛、主体展示的零碎性以及缺乏反思的一种反思与批评。

于是，在“主体民族志”的意义上，我又找到了另一重意义上的“对路人”，这个“对路人”就是除了“他者”以外的“自我”。

思考：本文将“他者”与“自我”同时作为“对路人”，作为人类学田野研究对象，并提出了“主体民族志”的概念，谈谈你的看法。

## 参考书目

1. [英] 爱德华·泰勒著, 连树声译: 《原始文化》, 上海文艺出版社, 1992 年版。
2. [美] 路易斯·摩尔根著, 杨东莼等译: 《古代社会》, 商务印书馆, 1992 年版。
3. [英] 詹姆斯·弗雷泽著, 徐育新等译: 《金枝》, 中国民间文艺出版社, 1987 年版。
4. 恩格斯: 《家庭、私有制和国家的起源》, 人民出版社, 1972 年版。
5. [英] 埃里奥特·史密斯等著, 周骏章译: 《文化的传播》, 上海文艺出版社, 1991 年 5 月据商务印书馆 1937 年版影印。
6. [奥] 威廉·施密特: 《原始宗教与神话》, 上海文艺出版社, 1987 年版。
7. [苏] 托卡列夫著, 汤正方译: 《外国民族学史》, 中国社会科学出版社, 1983 年版。
8. [美] 弗朗兹·博厄斯著, 金辉译: 《原始艺术》前言, 上海文艺出版社, 1989 年版。
9. [美] 弗朗兹·博厄斯著, 项龙等译: 《原始人的心智》, 国际文化出版公司, 1989 年版。
10. [美] 弗兰兹·博厄斯著, 刘莎等译: 《人类学与现代生活》, 华夏出版社, 1999 年版。
11. [美] 露丝·本尼迪克特著, 何锡章等译: 《文化模式》, 华夏出版社, 1987 年版。
12. [美] 露丝·本尼迪克特著, 吕万和等译: 《菊与刀》, 商务印书馆, 1990 年版。
13. [美] 爱德华·萨丕尔著, 陆卓元译: 《语言论》, 商务印书馆, 1985 年版。
14. [美] 玛格丽特·米德著, 周晓红等译: 《萨摩亚人的成年》, 商务印书馆, 2008 年版。
15. [澳] 德里克·弗里曼著, 夏循祥等译: 《玛格丽特·米德与萨摩

- 亚》，商务印书馆，2008年版。
16. [美] 克拉克·威斯勒著，钱岗南等译：《人与文化》，商务印书馆，2004年版。
  17. [美] 玛格丽特·米德著，宋践等译：《三个原始部落的性别与气质》，浙江人民出版社，1988年版。
  18. [美] 莱斯利·怀特著，曹锦清等译：《文化科学》，浙江人民出版社，1988年版。
  19. [美] 托马斯·哈定等著，韩建军等译：《文化与进化》，浙江人民出版社，1987年版。
  20. [美] E.R. 塞维斯著，黄宝玮等译：《文化进化论》，华夏出版社，1991年版。
  21. [英] 柴尔德著，周进楷译：《远古文化史》，上海文艺出版社，1990年影印本。
  22. [法] 埃米尔·涂尔干著，胡伟译：《社会学方法的规则》，华夏出版社，1999年版。
  23. [法] 埃米尔·涂尔干著，渠东译：《社会分工论》，三联书店，2000年版。
  24. [法] 埃米尔·涂尔干著，渠东等译：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社，1999年版。
  25. [法] 爱弥尔·涂尔干、马塞尔·莫斯著，汲喆译：《原始分类》，上海人民出版社，2000年版。
  26. [法] 马塞尔·莫斯著，余碧平译：《社会学与人类学》，上海译文出版社，2003年版。
  27. [法] 列维·布留尔著，丁由译：《原始思维》，商务印书馆，1981年版。
  28. [英] 马林诺夫斯基著，费孝通译：《文化论》，华夏出版社，2002年版。
  29. [英] 马林诺夫斯基著，黄建波等译：《科学的文化理论》，中央民族大学出版社，1999年版。
  30. [英] 马林诺夫斯基著，梁永佳等译：《西太平洋的航海者》，华夏出版社，2002年版。
  31. [英] 马林诺夫斯基著，李安宅编译：《巫术科学宗教与神话》，上海文艺出版社，1987年影印本。
  32. [英] 拉德克利夫-布朗著，潘蛟等译：《原始社会的结构与功能》，中央民族大学出版社，1999年版。

33. [英] 拉德克利夫-布朗著, 梁粤译:《安达曼岛人》, 广西师范大学出版社, 2005年版。
34. [英] 拉德克利夫-布朗著, 夏建中译:《社会人类学方法》, 华夏出版社, 2002年版。
35. [英] 埃文思-普里查德著, 褚建芳等译:《努尔人》, 华夏出版社, 2002年版。
36. [英] 埃文思-普里查德著, 孙尚扬译:《原始宗教理论》, 商务印书馆, 2001年版。
37. [英] 雷蒙德·弗思著, 费孝通译:《人文类型》, 华夏出版社, 2002年版。
38. [法] 列维-斯特劳斯著, 谢维扬等译:《结构人类学》, 上海译文出版社, 1995年版。
39. [法] 列维-斯特劳斯著, 俞宣孟等译:《结构人类学(第二卷)》, 上海译文出版社, 1999年版。
40. [法] 列维-斯特劳斯著, 李幼蒸译:《野性的思维》, 商务印书馆, 1987年版。
41. [法] 列维-斯特劳斯著, 王志明译:《忧郁的热带》, 三联书店, 2000年版。
42. [美] 克利福德·格尔兹著, 纳日碧力戈等译:《文化的解释》, 上海人民出版社, 1999年版。
43. [美] 克利福德·格尔兹著, 王海龙等译:《地方性知识》, 中央编译出版社, 2000年版。
44. [英] 埃德蒙·利奇著, 郭凡等译:《文化与交流》, 上海人民出版社, 2000年版。
45. [英] 玛丽·道格拉斯著, 黄剑波等译:《洁净与危险》, 民族出版社, 2008年版。
46. [美] 马歇尔·萨林斯著, 王铭铭等译:《甜蜜的悲哀》, 三联书店, 2000年版。
47. [美] 马尔库斯、费彻尔著, 王铭铭、蓝达居译:《作为文化批评的人类学》, 三联书店, 1998年版。
48. [美] 詹姆斯·克利福德、乔治·E.马尔库斯编;高丙中等译:《写文化》, 商务印书馆, 2006年版。
49. [英] 维克多·特纳著, 赵玉燕等译:《象征之林》, 商务印书馆, 2006年版。
50. [英] 格雷戈里·贝特森著, 李霞译:《纳文》, 商务印书馆, 2008

年版。

51. [英] 埃文思·普里查德著, 草倒角译: 《阿赞德人的巫术、神谕和魔法》, 商务印书馆, 2006 年版。
52. [美] 迈克尔·布若威著, 李荣荣译: 《制造同意》, 商务印书馆, 2008 年版。
53. [美] 保罗·拉比诺著, 高丙中等译: 《摩洛哥田野作业反思》, 商务印书馆, 2008 年版。
54. [英] 莫里斯·弗里德曼著, 刘晓春译: 《中国东南的宗族组织》, 上海人民出版社, 2000 年版。
55. [德] 诸贝特·埃利亚斯著, 王佩莉译: 《文明的进程》, 三联书店, 1999 年版。
56. [美] 爱德华·W. 萨义德著, 王宇根译: 《东方学》, 三联书店, 1999 年版。
57. [美] 埃里克·沃尔夫著, 赵丙祥等译: 《欧洲与没有历史的人民》, 上海人民出版社, 2006 年版。
58. [美] 施坚雅著, 史建云等译: 《中国农村的市场和社会结构》, 中国社会科学出版社, 1998 年版。
59. [美] 克莱德·M. 伍兹著, 何瑞福译: 《文化变迁》, 河北人民出版社, 1989 年版。
60. [德] 威廉·冯·洪堡特著, 姚小平译: 《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》, 商务印书馆, 1997 年版。
61. [美] 华勒斯坦等著: 《开放社会科学》, 三联书店, 1997 年版。
62. 中国社会科学杂志社编: 《人类学的趋势》, 社会科学文献出版社, 2000 年版。
63. [美] 乔治·瑞泽尔著, 谢立中等译: 《后现代社会理论》, 华夏出版社, 2003 年版。
64. [美] 马文·哈里斯: 《文化人类学》李培茱、高地译, 东方出版社, 1988 年版。
65. [美] 威廉·A. 哈维兰著, 龚铁鹏等译: 《文化人类学》(第 10 版), 上海社会科学院出版社, 2006 年版。
66. [美] 罗伯特·F. 墨菲著, 王卓君等译: 《文化与社会人类学引论》, 商务印书馆, 1991 年版。
67. [美] 古塔·弗格森编著, 骆建建等译: 《人类学定位》, 华夏出版社, 2005 年版。
68. [英] 奈杰尔·拉波特、乔安娜·奥弗林著, 鲍雯妍等译: 《社会文

- 化人类学的关键概念》，华夏出版社，2005年版。
69. [英] 阿兰·巴纳德著, 王建民等译:《人类学历史与理论》, 华夏出版社, 2006年版。
70. [英] 罗伯特·莱顿著, 蒙养山人译:《他者的眼光》, 华夏出版社, 2005年版。
71. [美] 麦克尔·赫兹菲尔德著, 刘珩等译:《什么是人类常识》, 华夏出版社, 2005年版。
72. [英] 艾尔弗雷德·哈登著, 廖酒友译:《人类学史》, 山东人民出版社, 1988年版。
73. 费孝通:《乡土中国 生育制度》, 商务印书馆, 1999年版。
74. Edmund Leach: *Social Anthropology*, New York, Oxford University Press, 1982.
75. Franz Boas: *Race, Language and Culture*, China Social Sciences Publishing House 1999.
76. E. E. Evans-Pritchard: *Social Anthropology and Other Essays*, The Free Press of Glencoe, 1964.
77. Claude Levi-Strauss: *The Elementary Structures of Kinship*. Beacon Press 1969.
78. Victor Turner: *The Ritual Process*. Aldine Publishing Company Chicago, Illinois, 1969.